Gunther Dietz
Christiane Stallaert
Irlanda Villegas
(coordinadores)

El poder de la memoria

Reconstrucción de identidades colectivas en el triángulo atlántico

COLECCIÓN BIBLIOTECA

Universidad Veracruzana

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto
para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).
Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial.
La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

EL PODER DE LA MEMORIA
Reconstrucción de identidades colectivas en el triángulo atlántico

COLECCIÓN BIBLIOTECA

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Sara Ladrón de Guevara

RECTORA

Leticia Rodríguez Audirac

SECRETARIA ACADÉMICA

Clementina Guerrero García

SECRETARIA DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS

Octavio Ochoa Contreras

SECRETARIO DE LA RECTORÍA

Édgar García Valencia

DIRECTOR EDITORIAL

EL PODER DE LA MEMORIA
Reconstrucción de identidades colectivas en el triángulo atlántico

GUNTHER DIETZ, CHRISTIANE STALLAERT, IRLANDA VILLEGAS
(coordinadores)

Universidad Veracruzana
Dirección Editorial

Diseño de la colección: Aída Pozos Villanueva
Maquetación de forros: Enriqueta del Rosario López Andrade
Diseño de portada: Juan Pablo Herrera Pretelín a partir de una fotografía de Juan Carlos Sandoval

Clasificación LC:	HM753 P62 2016
Clasif. Dewey:	305
Título:	El poder de la memoria : reconstrucción de identidades colectivas en el triángulo atlántico / Gunther Dietz, Christiane Stallaert, Irlanda Villegas (coordinadores).
Edición:	Primera edición.
Pie de imprenta:	Xalapa, Veracruz, México : Universidad Veracruzana, Dirección Editorial, 2016.
Descripción física:	258 páginas : cuadros, mapa, retratos ; 23 cm.
Serie:	(Colección Biblioteca)
Notas:	Incluye bibliografías.
ISBN:	9786075025063
Materias:	Identidad colectiva--Europa--Estudio de casos Identidad colectiva--América Latina--Estudio de casos Identidad colectiva--África--Estudio de casos
Autores relacionados:	Dietz, Gunther. Stallaert, Christiane. Villegas, Irlanda.

DGBUV 2016/38

Primera edición, 11 de octubre de 2016

D. R. © Universidad Veracruzana
Dirección Editorial
Hidalgo núm. 9, Centro, CP 91000
Apartado postal 97
Xalapa, Veracruz, México
diredit@uv.mx
(Tel/fax) 228 818 59 80; 818 13 88

ISBN: 978-607-502-506-3

La publicación de este libro se financió con recurso del PROFOCIE 2015

Impreso en México
Printed in Mexico

INTRODUCCIÓN: (DES) MEMORIAS COLECTIVAS COMO SEÑAS DE IDENTIDAD

Gunther Dietz y Christiane Stallaert

La memoria histórica (Halbwachs 2004), entendida como un conjunto sedimentado de recuerdos culturales rutinizados y habitualizados que caracterizan a un determinado grupo o actor colectivo, que puede autodefinirse en términos de etnicidad, nacionalidad u otra forma de adscripción colectiva, se ha convertido en las últimas décadas en uno de los *topoi* más importantes y llamativos de las sociedades contemporáneas (Assmann 2006). Lejos de "sucumbir" uniformemente ante los embates globalizadores de los mercados transnacionalizados, tanto en España como en Latinoamérica la búsqueda de señas de identidad diferenciales, "propias", se intensifica tanto en el ámbito nacional como el subnacional –regional– tomando a menudo la memoria y su recuperación –como también la desmemoria y el olvido– como punto de partida de procesos de etnogénesis y de "políticas de identidad" (Hall 1996). El estudio antropológico de estas (des)memorias colectivas constituye un aún incipiente pero muy relevante ámbito que permite conjugar las clásicas perspectivas empíricas de la etnografía y la etnohistoria (en sus vertientes anglosajonas) con una visión comparativa, propia de la "etnología" (en la tradición francesa). El presente libro reúne estudios de caso, provenientes de diferentes contextos españoles y latinoamericanos, en los que la memoria se reconstruye no solamente con referencia a una dimensión temporal (el pasado hecho presente) sino, también, con referencia a un periplo espacial, una migración, exilio o diáspora entre territorios o continentes distintos. Significa que los procesos de reconstrucción de memoria aquí presentados tienen una dimensión transterritorial y están mediados (inter)culturalmente, por lo que se

destaca la necesidad de desarrollar una "traductología antropológica" (Stallaert 2006) que permita comparar "equivalentes funcionales" de los procesos de memoria y desmemoria, de identificación colectiva y de movilización identitaria a partir de las "gramáticas de la diversidad" (Dietz 2012) que articulan de forma relacional y contextualmente situada lo "propio" y lo "ajeno", y que así subyacen a las identidades contemporáneas, etnográficamente estudiables.

Los ensayos reunidos en el presente volumen pretenden iluminar fragmentos de itinerarios tempo-espaciales que subyacen a la constitución de "paisajes de memoria" cuyos referentes históricos están anclados geográficamente en el histórico triángulo atlántico: Europa-América-África. El libro está organizado en tres partes de acuerdo con el área geográfica predominante y las estrategias tempo-espaciales que imprimen un sello en la (re)construcción de la memoria de los colectivos estudiados.

Sueños, nombres y fe son los conductores de los procesos memorísticos en los que se centra la primera parte, anclada en Europa. Arianna Cecconi, partiendo de una crítica de Roger Bastide a Maurice Halbwachs sobre la distinción entre memoria "pura" y memoria de la "vigilia", examina el papel del sueño o memoria onírica en la configuración de una memoria socializada. Los datos aportados proceden de un trabajo de campo etnográfico realizado en la región de Extremadura (España), analizados a la luz de una experiencia previa de la autora en la región andina de Ayacucho con comunidades campesinas víctimas del conflicto entre Sendero Luminoso y las Fuerzas Armadas del Estado peruano. Basándose en esta experiencia peruana, se estudia la reconstrucción y la transmisión de la memoria relacionadas con la Guerra Civil española de 1936-1939, a través de los sueños y su circulación. El enfoque elegido constituye una aportación novedosa a la documentación que en la última década ha ido surgiendo en España en relación con la llamada Memoria Histórica (re)activada desde las primeras excavaciones de fosas comunes.

Igualmente relacionado con la dinámica puesta en marcha en España a partir del giro de 2006 con la Ley de Memoria Histórica –aunque situado ya en un contexto político diferente–, Christiane Stallaert reflexiona, a partir de datos históricos y actuales, sobre el nombre como soporte de la memoria colectiva. El análisis, que se centra en las minorías etnoreligiosas, principalmente la judía en la historia española y europea, transgrede fronteras espaciales y temporales, y permite vincular el pasado histórico con el pasado presente e ilustrar asimismo el caso reciente de la Ley de concesión de la nacionalidad española a sefardíes originarios de España.

Con base en una investigación etnográfica realizada en Bélgica entre miembros de la comunidad peruana, Carmen Núñez-Borja estudia el uso de expresiones religiosas en la construcción identitaria de migrantes peruanos. Alrededor del culto al Señor de los Milagros, conocido también como el Cristo moreno o el Cristo de los peruanos, de su festividad anual y de las actividades que se originan en torno a ella, y en función a las narrativas de los migrantes que en ellas participan y su accionar colectivo, se pone de relieve un sistema de pertenencias, relaciones sociales, continuidad e identidad colectiva que les permite reconstruir una identidad en la sociedad receptora. En el contexto migratorio, las múltiples fragmentaciones con base en género, origen rural o urbano, origen étnico, posición social y económica, tienden a reproducirse, dando pie a que los migrantes peruanos posean memorias múltiples y diversas, sin que ello signifique que no tengan una memoria colectiva que les permita reconstruir una identidad común en la sociedad receptora.

El ensayo que inaugura la segunda parte expande el *skopos* de este volumen, al incluir la memoria estadounidense sobre lo que en inglés es conocido como *Middle Passage* o trata (trans)atlántica. El ensayo de Irlanda Villegas señala el papel de la literatura en el rescate de la memoria de la trata negrera como hecho constitutivo de las sociedades americanas de hoy. Mediante un análisis de discurso de dos novelas de Toni Morrison, Premio Nobel de Literatura en 1993, Villegas se centra en el lenguaje

específico o *idiom*, entendido en este caso como "una práctica específica del africanismo empleada para evocar la tensión entre el discurso y la silenciación del discurso que canónicamente ha caracterizado a la literatura estadounidense", destacándose el papel que suele jugar tradicionalmente "el discurso africanista como una vía de reforzamiento de lo blanco".

El estudio etnográfico de Argelia Ramírez nos lleva hacia la población afromestiza de Coyolillo en el estado de Veracruz, México. A través de técnicas de historia oral y talleres con niños y adolescentes se explora, desde una perspectiva *emic,* la interrelación entre memoria individual y colectiva a partir de la actualización de fragmentos amputados del pasado histórico hecho presente. Como escribe la autora, el enfoque etnográfico permite reconstruir "un rompecabezas donde cada individuo aporta fragmentos que, al recuperarse, ayudan a la renovación del discurso histórico, haciéndolo cada vez más completo, aunque al mismo tiempo inacabado".

Gloria Lara Millán, por su lado, analiza en su contribución cómo la recuperación de la memoria afromexicana, por siglos amputada y enterrada por la historia nacional, se convierte en instrumento de movilización política de los grupos marginados. A diferencia del "indio" que, con base en su patrimonio cultural, a partir del siglo xx fue conquistando un papel protagónico en la narrativa recreada del nosotros nacional mexicano, la población afro o negro se quedó excluida del imaginario colectivo mexicano al ser vista su presencia en términos de raza (color de piel) y no de cultura (lengua, tradiciones, historia). Lara Millán reconstruye la paulatina valorización, apenas desde las últimas décadas del siglo xx, de lo que se conoce hoy como "la Tercera Raíz" en el complejo crisol mexicano.

Las pautas analizadas en el capítulo precedente se repiten, con variaciones, en otros lugares del continente americano, como atestigua el estudio de caso sobre afroesmeraldeños de la costa pacífica de Ecuador, presentado por Christiane Stallaert y Kaat Torfs. La militancia de la conciencia étnica revitalizada se centra, en este caso, en la lucha por el

territorio frente a los embates de terratenientes e industrias extractivas. La etnoeducación es el instrumento de resistencia y el concepto de "ancestralidad", el arma de lucha de una población que, al contrario de la población "india", difícilmente encaja en la categoría de población "originaria" y cuyos derechos, por lo tanto, son difíciles de demostrar y defender.

La tercera y última parte del libro se dedica a procesos de regeneración de memorias históricamente "devoradas" en el continente americano. Maya Lorena Pérez Ruiz, investigadora del INAH, México, documenta etnográficamente la persistencia, en el Yucatán de hoy, del ordenamiento étnico creado durante la época colonial. Este estudio –haciéndose eco de lo que Aníbal Quijano ha denominado la "colonialidad del poder"– muestra cómo las relaciones interétnicas en la región yucateca de principios del siglo XXI siguen reproduciendo esquemas coloniales basados en la antigua separación entre los pueblos de indios y de españoles, es decir, las repúblicas de indios libres y las repúblicas de españoles. Los datos revelan "la vigencia de una memoria histórica que da cuenta de un añejo contacto cultural asimétrico", mediante la reproducción simbólica de prejuicios y estereotipos étnicos enraizados en el pasado colonial.

Centrándose en la costa central venezolana, Yara Altez trata de hacer obvias estrategias de invisibilización del vínculo histórico que une las comunidades afrovenezolanas a sus antepasados esclavos y africanos. La realidad simbólica de los habitantes de la Parroquia de Caruao se caracteriza por el concepto de desmemoria. La investigadora destaca que de las tres fuentes documentales analizadas, tan sólo el registro arqueológico y la historia documental dejan constancia del origen afro de la población, mientras que ha quedado totalmente borrado de la memoria oral (relatos, anécdotas, evocaciones o leyendas). Si quedan algunas referencias a principios del siglo XX, éstas se van perdiendo conforme desaparecen los mayores de la Parroquia. El contraste entre fuentes documentales y memoria viva conduce a observaciones perti-

nentes sobre el concepto de desmemoria, que es reinterpretado por Yara Altez en función de "un paradigma significativo mayor", que sitúa el "olvido" de los recuerdos como parte del discurso de la modernidad. El acercamiento entre el concepto de desmemoria y modernidad arroja una luz novedosa sobre cómo el olvido y la memoria devorada se convierten en elemento motriz de la (re)generación de una memoria "moderna".

En el último capítulo, Verónica Ruiz Lagier estudia el injerto, en comunidades locales mexicanas, de tradiciones propias introducidas por desplazados guatemaltecos en Chiapas. La deslocalización de estas tradiciones en un contexto mexicano resignifica el sentido de los rituales y fiestas, convirtiéndolos en "una herramienta en la lucha por el reconocimiento cultural y político frente al gobierno mexicano". Destacando el uso estratégico de la historia, la autora analiza los procesos etnogenéticos subyacentes a la celebración de la fiesta de la Coronación de la Reina Indígena Acateka y de las danzas *del Venado* y de *la Conquista*. Rescatados en el periplo que condujo a los guatemaltecos a refugiarse en la nueva patria mexicana, estos rituales resignificados otorgan un reconocimiento social a sus actores insertándoles en el movimiento de reivindicación indígena de la región.

El panorama de estrategias de reconstrucción y rescate de memorias colectivas expuesto en este volumen es, en parte, el resultado de un simposio organizado en el XII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE), celebrado en León (España), del 6 al 9 de septiembre de 2011. Desde entonces, nuevos estudios se han incorporado y otros se han perfeccionado o actualizado. Se espera que, por la variedad tanto de los casos estudiados como de las estrategias analizadas, este volumen sirva de inspiración y referencia para nuevos estudios.*

* Es importante destacar que tanto los contenidos capitulares y los sistemas de notación son responsabilidad de cada uno de los autores, y reflejan su particular punto de vista.

REFERENCIAS

Assmann, Aleida. 2006. *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. Munich: C. H. Beck.

Dietz, Gunther. 2012. *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación. Una aproximación antropológica*. Ciudad de México: FCE.

Halbwachs, Maurice. 2004. *La memoria colectiva*. Trad. de Inés Sancho-Arroyo. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza. [Primera ed. en francés, 1925, *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: Alcan.]

Hall, Stuart. 1996. Introduction: Who needs identity? En S. Hall y P. du Gay, comps. *Questions of Cultural Identity,* 1-17. Londres: Sage.

Stallaert, Christiane. 2006. *Ni una gota de sangre impura: la España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

MEMORIAS DESTERRADAS, MEMORIAS ITINERANTES

LA MEMORIA DE LOS QUE ESTABAN Y DE LOS QUE NO ESTABAN: SUEÑOS Y VISIONES EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

Arianna Cecconi

El sociólogo Roger Bastide fue uno de los primeros en criticar la tesis de Maurice Halbwachs (1925), quien distinguía una memoria "pura", que se manifestaría en la fantasía nocturna, de la memoria de la vigilia que, al contrario, estaría fuertemente socializada. Bastide (1972), de hecho, argumentaba que la memoria que se manifiesta en el sueño no puede considerarse ni producto de la fisiología cerebral ni fruto de la psicología individual, sino que se configura, ella también, como una memoria "socializada". En la dimensión onírica, las experiencias y vivencias sociales se filtran, se descomponen y recomponen en formas peculiares, y a menudo es imposible distinguir los símbolos privados de los colectivos (Obeyesekere 1981). En este trabajo, que nace de una experiencia etnográfica en la región de Extremadura (España), reflexionaré sobre la reconstrucción y la transmisión de la memoria relacionada con la Guerra Civil en la España contemporánea, precisamente a través de la exploración de los sueños y de su circulación.

Por muchos años investigué la relación entre sueño, memoria y violencia política en la región andina de Ayacucho, epicentro del conflicto armado entre el movimiento maoísta Sendero Luminoso y las Fuerzas Armadas del Estado peruano (1982-1992). Tuve que relacionarme con una sociedad que, retomando una expresión de la antropóloga Giordana Charuty, podría definirse como *société à rêve,* es decir, una sociedad que codifica de manera precisa las distintas categorías de experiencias visionarias y oníricas y que considera lícita su utilización

(Charuty 1996). En las comunidades campesinas de la región de Ayacucho pude observar cómo los sueños se consideran fuentes de información, y cómo ellos participan en la reelaboración, la reconstrucción y la transmisión de la memoria de la violencia (Cecconi 2011).

Animada por la voluntad de profundizar el conocimiento y la configuración del sueño, por un lado como lugar de inscripción de eventos sociales, históricos y políticos y, por el otro, como actor en el proceso de transmisión intergeneracional de las memorias, en 2011 decidí abrir mi investigación a un nuevo campo: España. El fenómeno de excavación de las fosas comunes de los republicanos muertos durante la Guerra Civil empezó oficialmente en el año 2000, suscitando varios debates y obligando a la sociedad española a enfrentarse nuevamente con un pasado nunca solucionado.

Como investigadora, yo estaba interesada en explorar el impacto de este fenómeno en los sueños de los familiares que participaban en las exhumaciones y, más en general, en reflexionar sobre la relación entre los sueños y la memoria de la Guerra Civil. Indagar los sueños en la España contemporánea me fascinaba principalmente por dos razones: en primer lugar, sentía la necesidad de explorar los sueños en un país europeo. La antropología se ha dedicado con bastante ahínco a la dimensión onírica en las sociedades que hace tiempo se consideraban "exóticas", en las que el sueño detiene un lugar legitimado por el grupo social y muy a menudo relacionado con el chamanismo, el curanderismo o la brujería. En el contexto europeo, en cambio, el discurso sobre el sueño es monopolio de las disciplinas psicológicas y se considera como una clave de acceso al individuo, más que una modalidad de análisis de la sociedad. Asimismo me interesaba comprender cómo la Guerra Civil española, mucho más lejana en el tiempo respecto a la violencia política que había vivido Perú, hubiera podido dejar huellas en el universo onírico.

Algunas similitudes históricas y sociales con la región andina de Ayacucho me animaron a focalizar mi investigación sobre Extrema-

dura.[1] La contraposición entre la oligarquía latifundista y los campesinos sin tierra caracterizó la historia de esta región hasta la mitad del siglo xx. La guerra y la posguerra acentuaron la ingente pobreza, obligando a muchos campesinos a migrar hacia otras regiones de España. Al recoger las historia de vida de muchos campesinos extremeños volví a encontrar el recuerdo de abusos similares a los que me habían contado los campesinos peruanos. No obstante, en el caso español, el componente étnico y la diferencia lingüística no se superponían a las relaciones de poder con los terratenientes. Teniendo en cuenta las diferencias histórico-culturales de dichos contextos, me pareció posible establecer un paralelo y una comparación entre ellos, retomando las palabras de Nathan Wachtel (1992), dos "visiones de los vencidos": la de los campesinos peruanos, por un lado, y la de los campesinos extremeños, vencidos primero por la oligarquía terrateniente y luego perdedores de la Guerra Civil, por otro.[2]

En los pueblos de Llerena, Sant'Amalia, Robleda, Miajadas y en la ciudad de Cáceres, gracias a la mediación de las asociaciones para la memoria histórica, entré en contacto con los familiares de republicanos que habían participado en el proceso de exhumación. En la mayoría de los casos encontré a hijos o nietos que buscaban los cuerpos de sus abuelos; sin embargo, a veces tuve la ocasión de encontrar testigos directos de la época. ¿Es posible, aún hoy, hallar sueños que han tenido o tienen una relación directa con la guerra o con la época de la dictadura? ¿El fenómeno de las exhumaciones reactiva sueños relacionados con aquel momento? ¿Qué papel tienen los sueños en la reelaboración y transmisión de la memoria de la Guerra Civil?

---

1 Mi investigación etnográfica se realizó entre 2011 y 2012, durante cinco meses. Si bien ésta se concentró en la región de Extremadura, algunas de las entrevistas se realizaron con familiares de republicanos de las distintas regiones de España que ya desde hace años viven en Madrid. La traducción al español de este trabajo es de Elisa Cairati.

2 En muchos pueblos, incluso durante la época de la transición, las relaciones de poder no aparentaron cambios, y muchos de los testigos directos de aquel periodo aún hoy tienen miedo de hablar, ya que muchas de las familias que detentaban el poder durante la dictadura todavía lo conservan.

MEMORIAS ONÍRICAS

> El mismo recuerdo que nos ha dado el sueño, nos entrega también la falta que lo atormenta: un único gesto abarca a los dos.
>
> Giorgio Agamben, *Idea della prosa*

El primer obstáculo para una investigación sobre los sueños en la España contemporánea parecía la memoria misma. Muchas de las personas que encontraba quedaban maravilladas por mi interés y una de las respuestas más frecuentes era: "Yo no me acuerdo de los sueños".

Muchos estudios demostraron cómo las personas difieren en la capacidad de acordarse de los sueños por distintas razones que atañen a las condiciones de éste: al ritmo del despertar, a la personalidad, al desarrollo consciente y al *imagery visual* (Tedlock 1996). La motivación también representa una variable muy importante de la memoria onírica. De hecho, Sigmund Freud ya había señalado que, en el contexto occidental, un factor que probablemente conlleva al olvido de los sueños es el escaso interés que destinamos a ellos: "el que, realizando investigaciones científicas, preste atención a los sueños por un determinado periodo de tiempo, soñará más de lo habitual, lo que significa que se acordará de los sueños con más facilidad y frecuencia" (Freud 1972, 7). A las variables individuales se añaden las socioculturales. Al comienzo de la investigación en Extremadura no encontraba esta capacidad generalizada de acordarse de los sueños que, en cambio, caracterizaba a las montañas andinas y atestiguaba la importancia que los sueños tienen en este contexto. Solamente con el tiempo, y conociendo mejor a las personas y sus historias familiares, las memorias oníricas empezaron a manifestarse. Algunos cuentos de sueños experimentados directa y recientemente se entrelazaban con otros de muchos años antes. Sueños que circularon en las familias y se conservaron en la memoria, generación tras generación.

Hablando de memoria onírica se necesitan algunas aclaraciones. Por un lado se puede hacer referencia a la capacidad de recordar el

sueño al despertar. Por el otro lado, se puede evocar una suerte de memoria-archivo que se construye en el curso de la vida de una persona y de una familia, donde se conservan aquellos sueños considerados significativos.

En ambas acepciones, tanto la memoria onírica como la memoria en general, se entiende como un acto más que como un objeto. Es decir, se le considera como una práctica que resignifica la experiencia pasada a partir de las influencias y de las condiciones del contexto presente y que se orienta en un espacio moral, donde lo bueno y lo malo, lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer, tienen un peso central (Lambek 1996). Desde un punto de vista metodológico, una cuestión problemática peculiar del estudio de la memoria onírica reside en su carácter de memoria privada, con un único testigo. No se puede "observar participando del sueño del otro", no se pueden cruzar más memorias en el intento de reconstruir la experiencia del sueño. Una vez contado éste, es su narración la que se quedará en el recuerdo de la persona, y es la narración onírica la que formará parte de una memoria compartida. Como muchos autores subrayaron, la narración no puede considerarse como un testimonio verídico de la experiencia onírica (Kilborne 1981; Perrin 1990; Tedlock 1992). Contar el sueño representa un acto comunicativo y performativo, influido no sólo por la memoria sino también por el lugar, el tiempo, el contexto, los oyentes, las estructuras lingüísticas, las modalidades a través de las que el sueño es compartido y utilizado. Si bien a menudo el sueño es una experiencia que quiebra las categorías espacio-temporales, en su narración, para que sea comprensible, intentamos darle un orden que a veces no tiene. Además, al contar sueños de otros familiares queda evidente cómo la narración se aleja cada vez más de la experiencia del sueño. Respecto a la memoria onírica, la imposibilidad de hablar de ella en términos "objetivos" se vuelve evidente. Sin embargo, lo que me interesaba observar era el papel de estas narraciones oníricas dentro de las historias familiares y en el proceso de reconstrucción y reelaboración de la memoria de la Guerra Civil.

En Perú las personas se acordaban muy bien de sus sueños al despertar y, puesto que los consideraban una fuente de información, los transmitían y los conservaban en la memoria. Cuando las personas contaban algunos eventos de su pasado o en relación con la guerra, podían hacer referencia tanto a los recuerdos diurnos como a los nocturnos. Las memorias de lo ocurrido durante el día y de lo ocurrido de noche se consideraban ambas necesarias y válidas a la hora de interpretar y recordar la realidad, apoyándose mutuamente (Cecconi 2011).

En el trabajo de etnografía en Extremadura me encontré ante una contradicción. Si por un lado, en la mayoría de los casos, las personas me decían que no daban importancia a los sueños y que no se acordaban de ellos, por otro lado me contaban sueños que se habían transmitido oralmente, conservados por más de 50 años. Sin mis preguntas directas no hubiera podido acceder a estas narraciones de sueños, porque actualmente no circulan en los discursos públicos. Sin embargo, el hecho de que estos sueños se transmitieran y se conservaran me animaba a ir más al fondo de esta situación tanto paradójica como emblemática.

En la exploración de las memorias oníricas individuales y familiares se han delineado dos registros temporales: sueños con una relación directa con la guerra y experimentados en aquella época, y sueños relacionados con el actual fenómeno de las excavaciones.

SUEÑOS Y GUERRA CIVIL, LEYENDAS E HISTORIA

Los sueños recogidos por la historiadora Charlotte Beradt en la Alemania del Tercer Reich desmentían la afirmación del dirigente nazi Robert Ley, quien afirmaba que "la única persona que todavía tiene una vida privada en Alemania es la que duerme". En el régimen totalitario, la dimensión onírica ya no representaba una dimensión íntima, puesto que el imaginario nocturno estaba subyugado por el miedo. "El terror no es solamente soñado, los sueños son ellos mismos un componente del

terror" (Beradt 1981, 185, traducción nuestra). Los sueños no reflejan tan sólo el miedo y los traumas de la guerra, sino que además los amplifican. El dormir y el soñar en un contexto de guerra no representan experiencias de descanso y evasión de las duras condiciones de aquella realidad sino, más bien, un lugar donde la "cultura del terror" (Taussig 1992) se reproduce y se incrementa, donde las estructuras de poder y dominación externas se incorporan al inconsciente de los individuos sometidos (Beradt 1981). Preguntando a los que vivieron la Guerra Civil lo que soñaban en aquellos años, me confronté tanto con narraciones de sueños realizados en aquella época como con experiencias oníricas recientes. En Llerena, todavía en el momento en que llevé a cabo este trabajo de etnografía (marzo de 2011), Mari seguía soñando con la guerra. Muy a menudo sueña con ser perseguida, sueña con que vienen a buscarla para llevársela. Ella, quien perdió a su madre a los 16 años, sigue sin querer hablar de la guerra, soñándola y contando estas pesadillas recurrentes a su hija. La figura del dictador Franco no aparecía mucho en los sueños recogidos en Extremadura. Quienes se manifestaban, en cambio, eran los falangistas más cercanos y los que marchaban por las calles del mismo pueblo. Las manifestaciones oníricas relacionadas con la guerra muy a menudo se describen en términos genéricos: seguimientos, escenas de violencia y deportación. El punto crucial en el que el recuerdo de la ensoñación se vuelve más preciso es el momento en que se habla de los sueños con los familiares fallecidos.

> —Yo a mi padre siempre lo quería ver en el exilio […] esto es como lo quería ver […] pero a mi padre también, lo he visto mucho tiempo en el infierno…

Paula, una niña que había perdido a sus padres, recuerda cómo, durante y después de la guerra, muy a menudo soñaba con que su padre se encontraba en una especie de infierno, quejándose de sus sufrimientos. Narrando estas visiones, ella establecía una conexión entre los discur-

sos sobre el terrible destino que se cernía sobre los republicanos después de la muerte, charlas que hacían las monjas en el comedor de huérfanos donde ella comía. Estas palabras tenían un fuerte impacto sobre el imaginario de la niña y sus sueños. Solamente una vez su padre se le apareció en sueño para contradecir esta suerte, diciéndole que no estaba muerto, sino que se había ido a vivir a Cuba.

> —Un sueño que yo he tenido muchas veces es que mi madre venía, con esa misma cara (indicando la foto) pero no con este mismo vestido. Venía así en una carretera, y yo corría corría, pero algo en la carretera pasaba que yo no llegaba. Cada vez que yo soñaba con mi madre […] la soñaba así […] con esta carita…

Así como en Perú (Cecconi 2011), también en España los sueños de desaparecidos y familiares asesinados en la Guerra Civil ocupan un lugar central en las memorias oníricas de aquellos años. Los desaparecidos, los padres deportados o asesinados, empezaron a aparecer en sueños y visiones. Explorando las diferencias de género en los procesos de memoria en contextos de posviolencia, la socióloga Elisabeth Jelin subraya que las mujeres tienen una memoria que se organiza de manera privilegiada en el marco de las relaciones familiares (Jelin 2002). Este aspecto parece manifestarse también desde una perspectiva onírica: los sueños con los familiares desaparecidos se transmiten sobre todo entre las mujeres. Narrando estos sueños, las mujeres puntualizaban que estas visiones derivaban del hecho de pensar todo el día en los familiares desaparecidos. A la pregunta "¿sueñas con tu familiar?", las mujeres contestaban a menudo: "claro, pienso mucho en él", como si el recuerdo diario del ser querido solicitara el sueño. Muchas mujeres, de hecho, describían cómo al despertar aparecían sentimientos de rabia y dolor, renovados por el desvanecer de la imagen del familiar.

Ana, quien reside en Robleda, me contó uno de los sueños de su madre, María, fallecida en 1936. El marido de María había sido dete-

nido por los falangistas cuando ella estaba embarazada de su tercer hijo. No recibió noticias suyas hasta la noche del parto en la que se le había manifestado en sueños.

> —Una noche (mi madre) se había soñado con que él había venido. Y ella dijo, "Fíjate si yo fuera, así un poco, no sé […] yo diría que él había venido", decía ella. "Yo lo sé que soñé con él", decía ella, "pero es que lo vi tan real, tan real que había pensado que vino […]" "Era cuando nació Amable, fíjate […]" Dice ella, "llegó, separó así las cortinas, vio la cuna del niño, se dio la vuelta, y se fue". "Si yo fuera una persona un poco así, que me creyera estas cosas, diría que había venido, pero fue un sueño", decía ella. Estaba en esa habitación […] y ella se despertó con la sensación de que era real, que él había venido.

Mercedes vive en Llerena, donde creció junto con tres distintas generaciones. De hecho, en la casa de su familia vivían también la abuela y la bisabuela maternas, mientras que la bisabuela paterna, de la que lleva el nombre, murió fusilada mucho antes de que ella naciera. Aún hoy ella se acuerda muy bien de algunos pormenores que desde niña le permitieron entender que su familia ocultaba un secreto. Por ejemplo, cuando viajaba en coche con sus abuelos, siempre que pasaban cerca de un campo al lado del pueblo (el lugar donde se encontraba la fosa común donde estaba enterrada su homónima bisabuela), su abuela se enfadaba con el abuelo porque ella no quería pasar por aquel lugar. Sin embargo, de la historia de su bisabuela no supo nada hasta los 18 años, cuando se trasladó a Sevilla para estudiar y se mudó a la casa de la abuela paterna. Y fue a partir de ese momento que ésta empezó a contarle, poco a poco, lo que había ocurrido a la bisabuela paterna de Mercedes, es decir a su madre: ejecutada, junto con otras personas, por un falangista que vivía en el pueblo y que a menudo aparecía en sus sueños.

> —"Mira, yo veo a mi madre de verdad". Yo le decía: "Anda abuela, cómo ves a tu madre", me decía, "que la veo, que la veo". Me decía "Vicenta, hija, mira, mira para acá", y le hacía mirar a la frente, con el hueco en la frente, con la sangre y todo [el hueco donde le habían disparado]. "Que la veo, que la veo". Y me dice: "Mira Vicenta, hija, mira aquel sinvergüenza que me dio el tiro de gracia, que vive allí en la calle Bodegone. Ése fue, ése fue el canalla".

Al lado de los sueños que muestran la incorporación del miedo y de las estructuras de dominación, hay sueños en los que las relaciones de poder se reconfiguran, en los que el silencio impuesto por la dictadura es quebrado por los muertos que toman la palabra para denunciar la arbitrariedad y reivindicar las injusticias, como la bisabuela de Marise, que en el sueño delataba al falangista responsable de su muerte. O incluso sueños en los que los culpables vuelven para pedir perdón, como relata Pablo, quien guarda en su memoria sueños de su madre, Sonia. En los años de la Guerra Civil, el hermano de Pablo, que en aquel entonces tenía casi 2 años, se había enfermado. Cuando su madre lo llevó al médico del pueblo éste no visitó al niño, sino que se informó acerca de la posición política del marido de Sonia. Tras saber que era republicano, el médico sacó un medicamento del armario y le puso una inyección al niño. A Sonia no le dio tiempo de volver a casa y el niño se le murió en los brazos.

> —Mi madre ha muerto hace algunos años, cuenta Pablo, y yo no sé cuantas veces mi madre habría tenido este mismo sueño. El médico se presentaba en el sueño diciéndole que lo perdonara: "Perdóname, perdóname Sonia" […] Mi madre creía que él realmente se presentaba.

A veces, hablando de los sueños, algunas mujeres incluso evocan apariciones de almas que parecen haberse manifestado en estado de vigilia.

En Perú tuve la ocasión de constatar la fluidez de la distinción entre sueños diurnos y apariciones de almas: ambas experiencias eran consideradas visitas de los muertos que se presentaban a los sobrevivientes porque no podían abandonar el mundo de los vivos. En los testimonios recogidos en España, en cambio, la línea de frontera entre sueños y apariciones está más marcada.

> —Me ha pasado una cosa […] a ver, no van a meterlo en la historia, sino en la leyenda. Resulta que hace 3 años, en Cangas […] un señor con un niño se me acercó y me dijo: "Hay algo que te tengo que contar porque mi madre me hizo jurar que un día yo le contaría a ustedes […] se lo tengo que contar…" […] y me dice: "Es que nosotros vivimos en aquella casa al lado del río […] un día llegó Doña Odulia [la falangista responsable de la muerte de la madre de Ilda] dando gritos a mi casa", dice, "pero unos gritos, unos gritos", y dice que está allí Malbina [Malbina era mi madre] que está allí Malbina, que ha salido Malbina a preguntarle por sus hijas…

Éste es el testimonio de Ilda, hija de maestros republicanos asesinados en 1935. Encontré a Ilda en Madrid en 2011, y este recuerdo surgió durante una entrevista en la cual me hablaba de lo que le había pasado a ella y a su familia durante la guerra. Al contarle a Ilda este evento, ella comenta: "Yo no hice caso porque estoy buscando la historia, quiero que me cuenten los datos, pero de todas maneras me quedé así…", aludiendo a una fuerte emoción, difícil de definir y delimitar y que parecía contener asombro, incredulidad, ternura, nostalgia por la madre y ganas de volver a verla, así como rabia hacia el falangista que la había matado.

Al contar este episodio, Ilda insiste en diferenciar "historia" y "leyenda". La relación que encontré entre las mujeres con las apariciones de almas es muy distinta de la que se evidencia en los Andes. Para muchas de ellas evocar y creer en las apariciones hoy en día no es com-

patible con la necesidad primaria de reivindicar una memoria y una historia negada y enterrada por muchos años. El peligro que subyace a la narración de estas manifestaciones es el de deslizarse en lo paranormal y de despolitizar una memoria que para una época demasiado larga (antes en la dictadura, y luego en la transición), no tuvo ninguna voz.

En su trabajo etnográfico sobre el Congo, la antropóloga Luise White (2002) analizó cómo los rumores, las leyendas y las historias de vampiros representaron importantes registros discursivos a través de los cuales circularon "verdades" y memorias históricas y sociales que no podrían expresarse directamente en el lenguaje oficial. En contextos en los que la censura o el miedo de ser perseguidos impiden la libre circulación de palabras, los grupos sometidos pueden denunciar, acusar o testimoniar las violaciones sufridas incluso a través de discursos e historias en las que los fantasmas, los vampiros o las divinidades reflejan en su figura o en sus comportamientos las prácticas abusivas dominantes. En los testimonios recogidos en Extremadura, la palabra "leyenda" no les gusta para nada a los "vencidos", incluso porque por muchos años fueron los falangistas quienes, para ocultar las historias de las masacres perpetradas durante la guerra, las volvían efectivamente leyendas (Ferrándiz 2009).

> —En aquel tiempo, yo no sé si es verdad o mentira, mucha gente decía que veía a su familia […] y le decían "hazme una Misa a la Virgen de Granada" y tal, y luego cuando le estaban diciendo la Misa, decían que el padre estaba allí". A alguien se le aparecía a su madre, o a su hermano, que lo veían, lo veían (Melina, Llerena, Extremadura).

Además del miedo por la instrumentalización de estas apariciones y leyendas, las personas a menudo manifiestan un cambio en sus creencias: si por un lado, hasta la primera mitad del siglo xx, estas narraciones de apariciones tenían un estatuto colectivamente reconocido (López

2008), por otro lado, hoy en día se consideran más bien sugerencias o creencias de los abuelos. Como subraya Paul Veyne (1983), generación tras generación cambian los "programas de verdades" con base en los que creemos en determinadas cosas y no en otras.

En la actualidad, no sólo parece que los nietos ya no creen en las apariciones de ánimas, sino que tampoco lo hacen los abuelos, quienes quizá una vez creyeron y hoy toman distancia de ellas: no se consideran "verdaderas" y, por lo tanto, no sería legítimo mencionarlas en la reconstrucción de la memoria histórica. Sin embargo, en las narraciones de aquellos sueños y apariciones se percibe un estado emotivo de suspensión, una duda que, según el antropólogo Carlo Severi, representa uno de los procesos psicológicos centrales desarrollados por la activación de una creencia. Severi, quien se inspira en los estudios de Carlo Ginzburg (1996) acerca de los cultos de la brujería en la región italiana del Friuli (entre el siglo XVI y el siglo XVII), pone en evidencia una modalidad negativa de consolidación de las creencias, en la que el principio activador es precisamente la reticencia hacia la creencia más que la decisión de no creer. Los testimonios de la brujería siempre empezaban con afirmaciones del tipo "no sé si las brujan existen de verdad". En el creyente, más que un acto de afirmación se registraba una intensa vacilación, una suspensión y una profunda angustia en la expresión del juicio. La creencia en la brujería, más que conectarse con un conjunto de creencias y conocimientos compartidos, se activaba cuando una persona era golpeada por una imagen (por ejemplo, la aparición nocturna de un animal muy raro), generalmente relacionada con una experiencia traumática que la persona lograba interpretar. Un proceso similar se verificaba incluso con las apariciones de muertos y con algunos sueños que, debido a su fuerza e intensidad o por el hecho de ocurrir en concomitancia con determinados acontecimientos, insinúan, incluso en los que afirman no creer, la sensación de haber realmente visto o encontrado el alma del familiar fallecido. Estas experiencias, precisamente por su intensidad, quedan grabadas en la memoria no sólo de los que las experimentaron,

sino también de los depositarios de su narración. Y más allá de las afirmaciones "creo" / "no creo", estos encuentros con los muertos, estos ruegos de perdón, estos arreglos de cuentas que tuvieron lugar en los sueños y en las apariciones, parecen haber influido en el proceso de reelaboración de las memorias. Estas experiencias siguen formando parte de las historias familiares, aunque no tengan acceso a la historia "verdadera", es decir, a la historia oficial.

EXHUMACIONES: COSER FRAGMENTOS E INVOLUCRAR MEMORIAS

Cuando en Llerena empezaron las exhumaciones, Mercedes se presentó el primer día con su cámara de fotos porque quería documentar el hallazgo de su bisabuela paterna, enterrada en aquella fosa común. Ése fue el primero y el último día en el que participó en las excavaciones. Los primeros huesos en aflorar la impresionaron más de lo que imaginaba. El esqueleto de una mano con un anillo en el dedo tuvo sobre ella un efecto terrible; sin embargo, fue la visión de un trozo de tejido negro lo que más la impactó. Preguntó a la arqueóloga que se ocupaba de la exhumación si se trataba de los restos de un vestido negro, pero ella le explicó que en realidad era un trozo de tela quemada. Ya le habían contado que en una de las dos fosas todos los cadáveres habían sido quemados, sin embargo, muy distinto era el impacto de haber visto aquel pedazo de tela negra. Precisamente esa noche a Mercedes le llegó un sueño: revivía las escenas que había visto el día anterior en las excavaciones, volvía a ver los huesos en una caja, y luego, de pronto, tres mujeres vestidas de negro aparecían en su habitación. "Este trozo se me quedó […] Yo soñé con que en la habitación mía había tres mujeres vestidas de negro dando vueltas a la habitación". Según Mercedes, una de estas mujeres vestidas de negro era su bisabuela. Esa noche se despertó gritando, y había despertado a su marido. Desde entonces nunca había vuelto, y tampoco había logrado leer el informe sobre las exhumacio-

nes. Había contado su sueño incluso a la arqueóloga, explicándole el por qué no había vuelto a ayudarlos en las excavaciones.

La madre de Matilde fue asesinada en Sant'Amalia cuando ella tenía tan sólo cuatro meses. Hoy tiene más de 80 años, pero es todavía muy activa y lúcida. Como en muchos otros casos, también para Matilde son las fotografías las que constituyen la memoria de su madre: un pequeño retrato en la mesilla y una foto grande delante de la cama la saludan todas las mañanas. Su madre hoy es un esqueleto con un pendiente que se encuentra en la fosa común del Escorial. Para estar segura hizo una prueba de ADN. Una foto, algunos huesos, y un pendiente: ésta es su madre.

> —Yo, ya te digo, fui tranquila a la fosa […] fui con mi marido y mi hijo, y con Pedro y su mujer. Yo miraba lo que había allí, y lo único que me sorprendió era un hombre que estaba cruzando la fosa con sus ropas, unos tirantes azules, y una zapatillas blancas, con la suela de goma colorada y la camisa clarita también. Él tenía que haber sido artesano […] Este hombre lo habrán matado después […] De ese hombre sí que me acuerdo.

Matilde cuenta que cuando fue a visitar la fosa del Escorial no estaba agitada, y, al contrario, se asomaba a la fosa para poder ver el rostro de su madre como en la foto. Narrando esta experiencia dice que lo que más la había impactado era el cadáver de un señor que todavía tenía la ropa intacta y unos tirantes azules. Según Matilde, ese hombre tendría que haber sido asesinado muchos años después de la guerra, y luego habría sido arrojado allí junto con los muertos republicanos. Matilde pensó mucho en ese hombre vestido de azul allá abajo, en la fosa. Al regresar al coche con Carmen y Pedro, ambos miembros de la Asociación de Memoria Histórica, quienes me habían acompañado en el encuentro con Matilde, les pedí explicaciones acerca de ese hombre. "Ese hombre no estaba", me explicó Carmen. Efectivamente estaba el

cadáver de un hombre con unos tirantes, que parecía ser un miliciano o un artesano, pero su estado era igual al de sus compañeros en la fosa. Quizás ese hombre era un sueño de Matilde, pensaba Carmen, un sueño tan real que ahora se acordaba de él como si lo viera… "Ha llegado a casa, ha soñado con la fosa, y luego ya no sabe lo que es sueño y realidad, digo yo" (Carmen, Sant'Amalia).

La apertura de las fosas y la reaparición de los cuerpos obligó a las personas a enfrentarse con una dura realidad y entreabrió un nuevo espacio de palabra. Después de un silencio mantenido durante muchos años, muchos familiares tropezaron con un pasado que no conocían. Muy a menudo, en la imposibilidad de hablar con los testigos directos, los parientes tuvieron que reconstruir su propia historia familiar entrelazando fragmentos de recuerdos, objetos y fotografías. En esta fragmentariedad de la memoria participan también los sueños, dialogando con los objetos, las fotografías y las imágenes que quedan en las manos de los herederos. A veces, los sueños parecen un lugar en el que estos fragmentos dispersos retoman vida, un contexto en el que los objetos vuelven a tener sentido, las fotografías hablan y los vacíos de la memoria se llenan. Un pedazo de tela negra se convierte, en el sueño de Mercedes, en el vestido de la abuela nunca conocida. El recuerdo de los sueños dialoga y se agrega a la reminiscencia de estos objetos y de estos fragmentos. A veces, este recuerdo parece confundirse con la realidad, como en el caso de Matilde. Manuel ha reconstruido la figura de su padre gracias a lo que dicen sus tíos, gracias a un gorro y a dos fotos: una en la que el padre lleva el uniforme militar, otra a media figura. Y así es como lo sueña.

En los sueños incluso ocurre que la memoria de otros familiares se incorpore y se experimente en carne propia, como le sucedió a Javier, un joven historiador que vive en Cáceres.

> —Es en 2003 que yo descubrí por primera vez que a mi bisabuelo lo habían fusilado […] Después de aquello yo me puse a investigar.

> Fue la primera vez que yo fui al pueblo de mi bisabuelo, hablé con mi abuela, me contó la historia y me sorprendí porque esto para nosotros era totalmente novedoso, mucha parte de la familia no conocíamos lo que había pasado. Entonces mi abuela y yo fuimos a García, al pueblo de mi bisabuelo, y allí me di el cruce con la historia de mi familia. Conocí la casa de donde se lo habían llevado, conocí la cárcel donde lo habían encerrado […] conocí el molino donde él trabajaba […] fuimos por la carretera por donde lo llevaron hasta el pueblo de Zorita, que fue donde lo fusilaron, fuimos al cementerio donde lo fusilaron. Todo eso en el mismo día, así que fue un choque […] eso ya me cambió totalmente la forma de ver las cosas y de enfrentarme a la historia.

Javier ya era un estudiante de la Facultad de Historia; sin embargo, esta experiencia familiar marcó un hito en la dimensión emotiva de su acercamiento a la disciplina.

En 2010 Javier participó en un grupo de familiares de víctimas de la Guerra Civil, asesinados y enterrados en Zorita. El permiso para empezar el proceso de exhumación llegó en 2011, así como la ayuda por parte del Ministerio de la Presidencia de España. Las excavaciones en el lugar donde supuestamente estaba la fosa duraron más de dos semanas, pero no se halló ningún cuerpo. Javier había vivido este acontecimiento con una gran sensación de decepción: tenía la foto de su bisabuelo como imagen del salvapantalla del ordenador, y el deseo de hallar sus restos, según lo que él mismo afirma, se había vuelto una obsesión. Asimismo recuerda que antes de empezar las exhumaciones tenía muchos sueños en los que había excavaciones. Ya había visto muchas imágenes, fotos y documentales sobre el tema y en sus sueños veía la exhumación directamente.

> —Después de la exhumación estos sueños se intensificaron. Ahora sueño con cosas con las que antes de la excavación no soñaba: que están bombardeando, que están atacando y que yo soy como una

> parte más de la familia […] Yo me he soñado como yo mismo parte de esta historia, que se iban a llevar a alguien, yo era protagonista pero no tenía un papel principal […] Me he soñado estando en casa con toda mi familia y que sonaba la campana de la iglesia y que venían a recoger algunos de nosotros, entonces a salir corriendo, a coger a nuestro hermano, que mi padre se escondía. Yo no me he soñado directamente con él [mi bisabuelo] […] No como si él fuera mi bisabuelo, ni siquiera mi abuelo, sino como si él fuera mi padre […] Yo tenía que ser niño porque a mi hermano lo veía como a un niño, y a mi padre como a una persona joven. Me he puesto en las pieles de los protagonistas con los cuales he hablado yo, y que en aquella época eran chavales y chavalas entre los 14 y 19 años, y que son ahora las personas que tienen entre 85 y 90 años.

En los sueños de los nietos que nunca vivieron la guerra queda evidente la interdependencia recíproca entre los que Marc Augé (1997) define los tres polos de la memoria-imaginario, es decir: imaginación y memoria individual, imaginación y memoria colectiva, y creación. El imaginario y la memoria colectiva conforman los imaginarios individuales y, al mismo tiempo, el imaginario y la memoria individual pueden transformar y enriquecer los imaginarios colectivos. En los sueños de Javier, los cuentos de la guerra escuchados gracias a los testigos directos, a las películas y a los libros, entran en sus sueños y le permiten experimentar directamente aquellas memorias, vivirlas desde adentro, y ya no desde afuera como un espectador. Para Javier es evidente que pensar constantemente en su abuelo, junto con el interés por la guerra, es la causa de estos sueños; sin embargo, el hecho de penetrar en aquellas memorias tiene una intensidad que influye incluso en su manera de recordar y representar la Guerra Civil en el estado de vigilia.

El sueño a veces permite dar comienzo a una comunicación y a una relación con familiares que nunca se llegaron a conocer y, en

algunos casos, se convierte en una experiencia de recomposición familiar, como en el caso de Ester, quien vive en Robleda y que encontró los restos de su abuelo Martín en la fosa común de Villabuena de Gata. Recuerda muy distintamente la felicidad que sintió cuando, tras un primer intento de excavación sin resultados, apareció un zapato. Este hecho confirmaba la presencia de una fosa en el lugar donde ella, gracias a los testimonios de los paisanos, estaba segura que se encontraría su abuelo. La única pena de Ester era que su padre, fallecido en 2002, no obstante esperara ese momento toda su vida, no pudiera estar allí.

> —Los primeros días que empezamos a bajar en las fosas […] cuando supimos que por cierto uno de los dos en la última excavación era el abuelo, allí yo soñé como si mi padre estaba allí, como si no había muerto, él bajaba con nosotros para desenterrar a su padre […] Yo lo vi bien a mi padre, no lo soñé ni enfermo ni en el sueño tenía la sensación de que estaba muerto, y que apareciera era una situación normal, donde él nos acompañaba a las exhumaciones.

ALGUNAS REFLEXIONES CONCLUSIVAS: ESTAR CALLADO Y HABLAR DE SUEÑOS Y ALMAS

> —Hay un sitio en Galicia que se llama la Virgen de Piedra, y si te metes por debajo, por debajo, te da la buena suerte […] entonces yo me acuerdo en él meterme, cuando estaba en el medio, me quería ir […] y allí en aquel momento yo dije "oye, es como me sentía yo en todos estos años…", con una piedra encima que pesaba […] aquí en España decimos, pesaba como un muerto, es que la mía pesaba como dos. Yo creo que aquella piedra se nos metió adentro […] muchos vivieron y murieron con la boca bien apretada.

En medio del silencio debido al miedo, que a menudo representaba una estrategia de supervivencia para los familiares de los republicanos, los sueños representaron un espacio de palabra. De hecho, las palabras pronunciadas en sueños por los muertos, en algunos casos, parecen haber empujado a los vivos a romper el silencio. Así como tuve la ocasión de analizar en Perú, en España también parece lícito formular la hipótesis de que el sueño ha representado, en la época de la Guerra Civil, un registro narrativo (Abu Lughod 2002) para contar experiencias, permitir la circulación de emociones, miedos y dolores, transmitir las memorias que no podían expresarse de otra manera. Las mujeres de los pueblos de Extremadura, a través de las narraciones oníricas, dieron voz a sentimientos y discursos prohibidos. La prueba es que estos sueños fueron contados, circularon en las familias y se conservaron en las memorias de dos o tres generaciones. Hoy las personas pueden hablar y recordar libremente la época de la guerra; de las memorias oníricas las personas toman distancia y, al ser evocadas, siempre se necesitan muchos preámbulos. Oficialmente nadie sigue creyendo en los sueños y en las apariciones, estos hechos no forman parte de la reconstrucción de la memoria de la guerra. Sin embargo, explorando las historias familiares uno se da cuenta de que estos sueños y apariciones tuvieron un fuerte impacto en los sujetos.

Por lo tanto, por un lado me enfrentaba con la voluntad de los testigos de evocar las diferencias entre sueños, leyendas e historia real, mientras que, por otro lado, podía observar cómo las manifestaciones oníricas se intersectaban íntimamente con los recuerdos de familia, influyendo, gracias a las emociones suscitadas, la manera en que los vivos recuerdan y reelaboran la memoria de sus muertos y de su pasado. A través de los sueños, de hecho, se establecieron relaciones con familiares desaparecidos o surgieron nuevos contactos con familiares antes nunca antes encontrados.

El hecho de que los sueños representen un lugar donde circulan memorias individuales es un tema largamente indagado, sobre todo

en las disciplinas psicológicas. En la investigación en España pude observar cómo, por un lado, la materia onírica posee una historicidad evidente. Incluso en este contexto, los sueños se configuran, retomando la expresión de Charlotte Beradt, como "sismógrafos" que registran los efectos de los acontecimientos históricos, en este caso tanto de la Guerra Civil como del proceso de exhumación, sobre los individuos. Por otro lado, el trabajo etnográfico extremeño posibilitó el análisis de cómo, incluso en un contexto donde los sueños no están reconocidos y no tienen un uso social, ellos representan un importante vehículo de circulación y transmisión de la memoria histórica. Los sueños recogidos en Extremadura no sólo forman parte de una memoria traumática, sino que también permiten enfocar la naturaleza fragmentaria así como las contradicciones, las lagunas y las dudas que caracterizan la reconstrucción de la memoria y su transmisión en los contextos de posviolencia. Tanto en España como en Perú los sueños parecen participar en el proceso de reelaboración de un duelo negado y prohibido, y sin embargo imprescindible tanto a nivel individual como colectivo. Los sueños representan una prueba tangible de este proceso y, por lo tanto, deberían tenerse en cuenta a fin de comprender cómo la sociedad, para poder seguir adelante, necesita confrontarse con su pasado.

En este sentido considero fundamental seguir los pasos del análisis pionero de la historiadora Charlotte Beradt, incluso en los países europeos, donde los sueños, si bien no tienen un uso legitimado en la sociedad y no ocupan un lugar específico en la historia, siguen influyéndola y, a su vez, asimilando su influencia.

REFERENCIAS

Agamben, Giorgio. 2002. *Idea della prosa*. Macerata: Quodlibet.

Abu-Lughod, Lila. 2000. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.

Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.

Augé, Marc. 1997. *La guerre des rêves: Exercices d'Ethno-Fiction*. París: Éditions du Seuil.

Beradt, Charlotte. 1981. *The Third Reich of dreams: The Nightmares of Nation 1933-1939*. Wellingborough, Northamptonshire: The Aquarian Press.

Bastide, Roger. 1967. Sociologie du rêve. En R. Callois, ed. *Le rêve et les Sociétés Humaines*, 176-188. París: Gallimard.

Cecconi, Arianna. 2011. Dreams and war: An ethnography of the night in the Peruvian Andes. *Journal of Latin American & Caribbean Anthropology* (vol. 16, n. 2): 401-424.

Certeau, Michel de. 1981. Croire: une pratique de la différence. *Documents de travail*, 106. Roma: Publications de l'Ecole française de Rome.

Charuty, Giordana. 1996. Destins anthropologiques du rêve. *Terrain*: 5-18.

Chaumeil, Jean-Pierre. 1983. *Voir, Savoir, Pouvoir*. París: Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales.

Comisión de la Verdad y Reconciliación. 2003. Informe Final cvr. Lima. http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php (24/06/2015).

Crapanzano, Vincent. 1975. Saints, Jnun, and Dreams: an Essay in Maroccan Ethnopsychology. *Psychiatry* (38): 145-159.

Das, Veena *et al.,* eds. 2001. *Remaking a World: Violence, Social Suffering and Recovery*. Berkeley: University of California Press.

Ferrándiz, Francisco. 2009. Fosas comunes, paisajes del terror. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (1): 61-94. Madrid: csic.

Galinier, Jacques. 2011. *Un nuit d'épouvante: les Indiens Otomi dans l'obscurité*. Nanterre: Societé d'ethnologie.

Glowczewski, Barbara. 2004. *Reves en colère: avec les Aborigènes australiens*. París: Plon.

Ginzburg, Carlo. 1996. *I beneandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Turín: Einaudi.

Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo xxi.

Halbwachs, Maurice. 2004. *La memoria colectiva*. Trad. de Inés Sancho-Arroyo. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza. [Primera edición en francés, 1925, *Les cadres sociaux de la mémoir*e, París: Alcan]

Kilborne, Benjamin. 1978. *Interprétations de rêve au Maroc*. París: La Pensée Sauvage.

Lambek, Michael.1996. The past imperfect: remembering as moral practice. En Antze P. y M. Lambek, eds. *Tense Past, Cultural Essays in Trauma and Memory*, 235-255. Londres y Nueva York: Routledge.

López, Julián. 2008. La muerte en la Mancha. En Martos Flores, coord. *Etnografías en Castilla-La Mancha: adhesiones y transformación*, 16-46. Castilla: Almud.

Obeyesekere, Gananath. 1981. *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience.* Chicago: University of Chicago Press.

Perrin, Michel. 1992. *Les Practiciens du rêve. Un exemple de chamanisme*. París: Presses Universitaires de France.

Severi, Carlo. 2004. *Il percorso e la voce: un'antropologia della memoria*. Turín: Biblioteca Einaudi.

Taussig, Michael. 1992. *The nervous system*. Londres y Nueva York: Routledge

Tedlock, Barbara, ed. 1987. *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations.* Cambridge: Cambridge University Press.

Veyne, Paul. 1983. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?: Essai sur l'imagination constituante*. París: Éditions du Seuil.

Wachtel, Nathan. 1971. *La vision des vaincus: Les Indiens du Pérou devant la Conquete espagnole 1530-1570*. París: Gallimard.

White, Luise. 2000. *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*. Berkeley: University of California Press.

EL NOMBRE, LUGAR DE MEMORIA DE LA IDENTIDAD PROHIBIDA

Christiane Stallaert

INTRODUCCIÓN

El 11 de junio de 2015, el Congreso de los diputados de España aprobó definitivamente la Ley de concesión de la nacionalidad española a sefardíes originarios de España –Ley 12/2015, del 24 de junio (BOE, 25/6/2015, Disposición 7045)– después de un largo proceso de proyectos y anteproyectos en materia de conceder la nacionalidad española a éstos.

Ante las expectativas creadas desde enero de 2013, circulaba en internet una lista de apellidos sefardíes –un total de 5 220– que despertaba las expectativas de candidatos a la nacionalización en diferentes partes del mundo; por lo tanto, el gobierno español y la Federación de Comunidades Judías de España se vieron obligados a desmentir la existencia de la mencionada lista de sefardíes que acreditasen la nacionalidad española. En la versión final de la ley, donde se establecen los "criterios objetivos para la concesión de nacionalidad por carta de naturaleza a los ciudadanos sefardíes que lo deseen" figura, además de la preservación de un vínculo social y cultural con España y otros elementos crediticios de la identidad sefardí, "los apellidos pertenecientes al linaje sefardí", que "se valorarán como elemento adicional" (Gobierno de España 2015).

En su libro *Changer de nom,* la antropóloga francesa de origen judeo-polaco, Nicole Lapierre (2006, 41) destaca cómo el nombre constituye el lugar de confluencia del espacio privado –la experiencia individual y familiar– y el espacio público –la ciudadanía y la nacionalidad–. De ahí que a lo largo de la historia moderna, centrada en la construcción de

un Estado-Nación, el nombre se haya tomado como "criterio objetivo" de control de la población e instrumento de los mecanismos de inclusión/exclusión nacional. Para los excluidos del proceso histórico de construcción nacional, el nombre se convierte así en un lugar de memoria de la identidad prohibida.

A continuación se ejemplifican estrategias de exilio y retorno a la identidad prohibida simbolizada en el nombre. Los casos comentados se vinculan a dos geografías históricas clave de políticas de homogeneización nacional y aniquilación de la diferencia en la historia europea, por un lado la España inquisitorial y, por otro, la Alemania nazi (Stallaert 2006). Al exilio forzoso, enclavado entre las fechas simbólicas de 1492-1942, le sucede la esperanza del retorno a la identidad prohibida y al nombre despojado. El actual proyecto de ley del gobierno español se inscribe en esta nueva dinámica de retorno del exilio. Una vez más, es en el nombre –lugar de memoria de la identidad prohibida– donde se concentra la esperanza de una reparación histórica.

1492-1942. EXILIO

J'habiterai mon nom.

Saint-John Perse, *Exil*

El cambio forzoso de nombre a lo largo de la historia ha sido un arma utilizada por el Estado para destruir la memoria colectiva de minorías resistentes a la asimilación nacional. Al mismo tiempo, la defensa del nombre se convierte en instrumento de resistencia, como lo demuestra el "caso morisco" en la historiografía española.

En la España de Felipe II, la Junta de Madrid reiteró en 1565 la prohibición de usar nombres o sobrenombres moriscos, recordando medidas anteriores como la de 1526, que denunciaba que "algunos de los nuevamente convertidos se llaman nombres y sobrenombres de moros; mandamos que de aquí adelante no se lo llamen, y si alguno de ellos

tiene agora nombre o sobrenombres que suene a moros, lo quite y no se lo llame más y tome otro nombre de cristiano" (Vincent 1987, 31). La prohibición del nombre morisco fue un elemento funcional de la política de limpieza étnica en la España del siglo XVI. Se trataba de borrar la memoria viva de la comunidad morisca, descendiente de musulmanes convertidos al cristianismo: "la pérdida de los nombres de origen […] suponía la desaparición de los linajes y genealogías de las antiguas tribus árabes y, con ello, la desintegración de una estructura social" (Ruiz Lagos 1999, 17).

Si la imposición de un nombre cristiano era un acto de etnocidio, inversamente la conservación –a menudo secreta– del nombre morisco se convertía en un acto de resistencia, la tabla de salvación a la que se agarraba la comunidad para su supervivencia. En los documentos inquisitoriales aparecen testimonios de moriscos que ni siquiera se acordaban del nombre cristiano que se les había impuesto en el bautismo. Interrogado por la Inquisición, el morisco Pere Xeric declara que ignora los nombres de sus padres, de sus cinco hermanos y hermanas y de sus tres hijos. Declara asimismo que "a siete días que le nació una hijuela que no sabe qué nombre le pusieron en la yglesia y que no le a puesto nombre de mora" (Vincent 1987, 42). No acordándose de su identidad cristiana impuesta, y no pudiendo revelar una identidad prohibida, el perseguido se convierte en un descastizado, "ni moro ni cristiano". En un memorial dirigido al rey Felipe II, el cabecilla de la rebelión morisca en Las Alpujarras, Francisco Núñez Muley defiende, en 1567, el empleo del sobrenombre morisco, "por donde se conosce la persona y de qué linaje" (Vincent 1987, 13).

De cara a la minoría morisca, el proyecto de construcción nacional de la España Moderna se caracterizaba por una política asimilacionista de la que formaba parte la prohibición de nombres y apellidos no cristianos. La resistencia morisca al dejarse absorber y olvidar sus orígenes etnoreligiosos culminó en 1609 con la deportación masiva de esta minoría, expulsada hacia el norte (Francia) o hacia el mediterráneo

(Berbería), donde sus descendientes actuales se distinguen igualmente por un apellido "diferente", que a menudo se caracteriza por expresar el origen geográfico (Epalza 1994). Hoy, numerosas ciudades en el Magreb conservan un barrio "andalusí" donde abundan nombres de clara resonancia peninsular como Al Granati, Hornachos, etcétera.

Siglos más tarde, la Alemania nazi recurrió igualmente a manipulaciones onomásticas y estrategias de imposición forzosa de nombres como parte de su proyecto nacional. Esta vez, la radical exclusión de las minorías exigía la restauración de su visibilidad como paso previo a la exclusión física. La Ley nazi sobre los nombres de 17 agosto de 1938 obligaba a todos los judíos del Reich a recuperar el nombre étnico de forma estandarizada: *Israel* para los varones, *Sara* para las mujeres. Como escribió Víctor Klemperer (2001) en su *LTI-Apuntes de un filólogo:*

> Quien no tenía un nombre inequívocamente hebreo, es decir, un nombre como Baruch o Recha, de escasa difusión en la lengua alemana, debía añadir "Israel" o "Sara" a su nombre. Debía comunicarlo en el registro civil y a su banco, no debía olvidarlo a la hora de firmar y había de recordar a sus corresponsales que, a su vez, no lo olvidaran cuando se dirigiesen a él por carta (p. 120).

La restauración de la visibilidad onomástica de la población judía durante el Tercer Reich facilitó posteriormente la deportación "al Este", donde el judío sería definitivamente desposeído de su nombre, última fase en el proceso de deshumanización que allanaba el camino hacia el genocidio. Primo Levi (2000) cuenta cómo

> A partir de comienzos de 1942, en Auschwitz […] el número de matrícula de los prisioneros no sólo se cosía en las ropas sino que se tatuaba en el antebrazo izquierdo […] Su significado simbólico estaba claro para todos: es un signo indeleble, no saldréis nunca de aquí. Es la marca que se imprime a los esclavos y a las bestias destinadas al matadero, y es en

> lo que os habéis convertido. Ya no tenéis nombre: éste es vuestro nombre (pp. 102-103).

Levi menciona también el caso de un niño gitano en Auschwitz, huérfano de padre y madre:

> Hurbinek no era nadie, era un niño de la muerte, un niño de Auschwitz. No parecía tener más de tres años, nadie sabía nada de él, no sabía hablar, y no tenía nombre: ese curioso nombre de Hurbinek se lo habíamos dado nosotros, tal vez una de las mujeres que había interpretado así uno de los sonidos inarticulados que el niño emitía a veces […] Hurbinek que tenía tres años, que quizás había nacido en Auschwitz y que nunca había visto un árbol […] Hurbinek, el sin nombre, cuyo minúsculo antebrazo llevaba el tatuaje de Auschwitz (Levi, en Stallaert 2006, 455).

En un contexto de políticas étnicas, hasta la ortografía del nombre se convierte en un acto político. Como escribe Klemperer (2001):

> […] una serie de nombres tradicionales se tornaron en parte sospechosos y algunos hasta fueron directamente prohibidos. Los nombres cristianos estaban muy mal vistos; sus portadores podían despertar con facilidad la sospecha de pertenecer a la oposición. Si los padres cometieron antes de separarse de la Iglesia (paso obligado para los miembros de las SS y para los nazis más ortodoxos), si cometieron en una fase menos alemana de su vida el error de bautizar a su primogénita con el nombre de Christa, luego trataron de exonerar más o menos a la pobre criatura con la ayuda de la ortografía, obligándola a escribir su nombre semioriental con una inicial alemana: "Krista". Y para rematar la expiación, la segunda hija recibía el nombre muy germano y pagano de "Heidrun"… (pp. 116-118)

Las mismas estrategias de manipulación ortográfica del nombre con fines de política étnica están documentadas en la historia de España. La

incertidumbre sobre el apellido de fray Bartolomé de Las Casas o *Casaus* (Castro 1974, 190-227) se explica en el marco de una sociedad obsesionada por la limpieza étnica, donde la diferencia de una letra podía ser indicio de identidad conversa y hacer la diferencia entre una vida profesionalmente exitosa o una existencia infamada. Por otro lado, ciertos conversos, a la hora de elegir un nombre cristiano, buscaron la continuidad simbólica con su identidad anterior. Es el caso de Salomón ha-Levi, quien en julio de 1391, en medio de pogromos contra la población judía, recibe el bautismo en Burgos adoptando el nombre de Pablo de Santa María, un nombre cristiano que simboliza el vínculo con la antigua tradición judía. Como escribe Yitzhak Baer (1998, 573), "no es mera casualidad el que eligiera para sí mismo el nombre del apóstol Pablo, cuya doctrina de la fe y de la predestinación era para él muy querida", y Joseph Pérez (2001, 59) nos recuerda que "tomó el nombre de Pablo de Santa María, ya que pretendía pertenecer a la tribu de Leví y tener parentesco con la Virgen María".

Aun a principios del siglo xx, los sefardíes de la comunidad de Viena, fundada en 1730 por Moisés López Perera, recordaban la leyenda de fundación de su comunidad (Pulido 1993):

> Se cuenta que la Inquisición predominaba por el año 1728 en España y practicaba sus horrores con grande ensañamiento sobre los que judaizaban y se resistían al bautismo. Muchos se sometían a las apariencias cristianas, pero seguían siendo israelitas en su corazón (p. 300).

Una noche de tormenta, una mujer se dirige al palacio de la Inquisición de Madrid solicitando una entrevista con el inquisidor D. Diego de Aguilar con el objetivo de pedir clemencia para su hija que al día siguiente sería conducida a la hoguera acusada de judaísmo. El inquisidor le contesta que no hay salvación posible, que la sentencia está dictada y que él no la puede revisar. La mujer, entonces, le revela su identidad: ella es la madre del inquisidor y la joven que será sacrificada en la hoguera, su hermana.

> Y la infeliz comenzó a narrar la historia del inquisidor. Su padre murió en la hoguera. Ella y un hermano de tres años fueron perdonados al aceptar la fe cristiana. Pocos días después de esto dio a luz un niño, el cual fue criado en la fe judía, hasta un día, cuando tenía siete años, en que fue robado por agentes de la Inquisición, mientras la madre y la hermana se vieron precisadas a huir. Pasados algunos años, volvieron a Madrid, siempre judías, y un día apresaron a la hija, comprobaron su fe y la condenaron a la hoguera.
>
> "Tú eres mi hijo –añadió-, tú te llamas Moses Perera".
>
> Este nombre evocó muchos recuerdos en el inquisidor. Se acordó de sus primeros años, de su madre, de su hermosa y pálida hermana, y estrechando en sus brazos a la mujer, exclamó:
>
> "Sí, debo salvar pronto a mi hermana, muy pronto, porque si no, llegaremos tarde" (Pulido 1993, 301).

Infelizmente, el inquisidor llegó tarde. No fue capaz de salvar a la hermana. Abandona el traje religioso y junto con su madre se dirige a Viena donde implora la protección de la archiduquesa María Teresa para él y varios fugitivos españoles y se convierte en fundador de la comunidad sefardí.

1942-1992. RETORNO

> Comment défaire ce qui a été fait par amour ?
>
> Se nommer soi-même, c'est naître de soi, commencer avec le nom que l'on se donne.
>
> N. Lapierre, *Changer de nom*

Guerra de los Balcanes, 1992. El testimonio de una mujer bosnia revela cómo el nombre es el blanco del etnicismo asesino: "No temo las bombas porque no me preguntan por mi nombre. Solamente temo a las tropas de asalto. Entran en tu casa y te hacen todo tipo de cosas. Las bombas se

te caen al azar y la muerte es instantánea. No me preguntan por mi nombre" (Stallaert 2006, 137). En un conflicto étnico se interpreta el nombre como espejo de la sangre y como sello indeleble de la identidad étnica. Para borrar la identidad étnica es necesario cambiar de nombre, aunque las dudas sobre la autenticidad del mismo seguirán dando lugar a la exclusión, la expulsión o la muerte. La investigación genealógica constituye la columna vertebral de cualquier política de exclusión étnica.

En su estudio sobre la Alemania nazi y los judíos, el historiador Saul Friedländer (1997, 132) cita el caso del alemán "ario" David Isak, quien en 1935 solicitó un cambio de nombre ante el Ministerio de Justicia. El interesado alegó que la fuerte consonancia judía de su nombre le estaba causando problemas profesionales. Después de comprobarse que la familia Isak era de vieja raigambre cristiana, el propio Hitler autorizó el cambio de nombre y David Isak se llamaría en adelante Rudolf Fritsch.

Los cambios de nombre afectaron la propia vida personal de Saul Friedländer, eminente historiador del nazismo. Nacido en Praga en 1933 en una familia de judíos asimilados recibe el nombre de Paul. En 1938, en el contexto de segregación racial de la política nazi es cuando por primera vez toma conciencia de su identidad judía. La familia emigra a Francia y allí, en una residencia de niños judíos ortodoxos, al pequeño Paul se le considera "goj", gentil. En 1942, sus padres le confían a un internado católico cambiando su nombre en Paul-Henri Ferland, "combinación no sospechosa a la que con mi bautizo se añadiría el de María, para que pareciera aún más auténtico o para invocar la protección de la Virgen" (Friedländer 1999, 81-82). El cambio de nombre le tenía que proteger de las persecuciones nazis. El joven Paul-Henri aprendería a ser católico olvidando cualquier identificación con su anterior identidad judía: "El hecho de que durante la Semana Santa se hablaba de las fechorías judías, no me afectaba en absoluto", "Paul Friedländer había desaparecido; Paul-Henri Ferland era alguien distinto" *(ibid.,* 122 y

124). Sin embargo, en 1946, a punto ya de ingresar en la Compañía de Jesús, la conversación con un padre jesuita que le informa sobre los campos de concentración, las cámaras de gas y el probable destino de sus padres, provoca en Paul-Henri un retorno inesperado a la identidad exiliada:

> Por primera vez en mi vida me sentía judío, y no a pesar mío o en secreto sino con todo el sentimiento de formar parte de ellos. Es verdad que aún desconocía todo del judaísmo y seguía siendo católico. Pero algo había cambiado. Se había restaurado un vínculo. Emergía una identidad, aún poco clara, por supuesto, y contradictoria, tal vez, pero vinculada con el núcleo central que no dejaba lugar a dudas: de alguna manera yo era judío, fuera lo que fuera el significado de esta palabra (Friedländer 1999, 140).

Ese mismo día abandona su nombre cristiano para recuperar el nombre de nacimiento, Paul, y se va a vivir con una familia judía ortodoxa con la cual, no obstante, no consigue identificarse. Es allí donde por primera vez oye hablar de Erets Israel. Entra en contacto con el movimiento sionista y en junio de 1948 se embarca para Palestina. A su llegada a Israel adopta el nombre de Shaul, aprende la lengua hebrea y la religión judía y se convierte finalmente en Saul, "un compromiso entre el francés "Saül" y el "Paul" que había sido" (Friedländer 1999, 96).

La experiencia personal de Friedländer muestra cómo la memoria étnica simbolizada en el nombre es difícil de borrar y cómo el nombre funciona como tierra de refugio de la identidad prohibida. En la historia de España, el caso de los chuetas de Mallorca es paradigmático de cómo la memoria étnica simbolizada por el nombre se transmite de generación en generación, llegando incluso a perpetuar el estigma social que pesa sobre una minoría históricamente perseguida.

Los chuetas de Mallorca son una minoría etnoreligiosa que desciende de judíos que se convirtieron al cristianismo desde finales del

siglo XIV. A pesar de la temprana conversión al cristianismo por parte de los judíos de Mallorca, sus descendientes siguieron sufriendo un trato discriminatorio hasta bien entrado el siglo XX (Forteza 1972). La práctica exogámica ejemplificada en los numerosos matrimonios entre cristianos viejos y conversos sugerían una pronta asimilación de esta minoría. Sin embargo, una redada inquisitorial organizada contra los conversos en 1675 reactivó el estigma discriminatorio contra ciertos linajes y nombres, conocidos como "los del carrer" (Forteza 1972, 32). En 1693, la Suprema Corte de Madrid mandó rehacer todos los sambenitos de los condenados por la Inquisición desde 1488, primer año de funcionamiento de la Inquisición en Mallorca. Finalmente, debido a presiones desde la Isla, se decidió renovar tan sólo los sambenitos de los condenados entre 1675 y 1693. A partir de ese momento, la mancha de impureza étnica de los condenados más antiguos se pudo ir borrando, mientras que la memoria colectiva mantuvo vivos los nombres de los condenados de 1675-1691. Los sambenitos quedaron expuestos en el claustro de la iglesia de Santo Domingo hasta 1820 y en la "Relación de sambenitos" de 1775, el registro de apellidos de los condenados de 1691 tuvo reediciones hasta 1931. En total 15 apellidos serían tenidos por chuetas en el siglo XX, entre ellos apellidos tan poco "sospechosos" como Aguiló, Cortés, Fuster, Miró, etc., apellidos que fuera de la isla de Mallorca, incluso en la vecina isla de Menorca no suscitaban ninguna connotación étnica particular. Mientras tanto, apellidos de etimología claramente hebraica, como Abraham, David, Maimó o Salom, no eran asociados con una ascendencia judía. La identidad chueta quedó reducida, pues, a una cuestión de nombre mantenido vivo en la memoria colectiva de una comunidad local. Para dejar de ser chueta hacía falta romper el cerco de la memoria onomástica. Emigrar hacia la península era suficiente para dejar de ser chueta.

Intentar romper el cerco de la memoria onomástica fue lo que hizo también el padre de Bertrand Lebeau, judío rumano instalado en Francia desde 1930 y naturalizado francés en 1948, cuando adoptó el nom-

bre de Lebeau en sustitución de Leibovici. Su intención era crear un espacio familiar que permitiría dejar atrás los problemas derivados de su origen judío. Así, pues, por decisión paterna a sus 16 años Bertrand pasó a llamarse Lebeau:

> A l'époque, je n'ai pas dit à mon père ce que j'en pensais. Je crois que je lui en ai parlé pour la première fois cinq ans après. Mes rapports avec mes parents, avec mon père surtout, étaient alors très conflictuels, je lui ai dit tout le mal que je pensais de ce changement de nom, de façon très agressive. Il m'a répondu que, pour lui, cela avait été un gros problème, notamment sur le plan professionnel, mais qu'il l'avait fait pour mi. C'était un argument contre lequel je ne pouvais rien : peut-être s'était-il trompé, mais c'était par amour […] Cette explication m'a longtemps paralysé : comment défaire ce qui a été fait par amour ? (Lapierre 2006, 331)

Bertrand no encuentra la paz interior, se refugia en un juego simbólico de pseudónimos, variaciones sobre el apellido de Leibovici, hasta que un día solicita al padre su beneplácito para retornar al viejo nombre de familia. El padre acepta, pero al día siguiente le dice:

> Écoute, Bertrand, tu veux changer de nom et je t'ai dit que je t'y autorisais, mais il faut tout de même que tu te souviennes d'une chose. Quand les avions sont détournés, les tupes prennent parfois la liste des passagers et mettent une balle dans la tête de ceux qui ont un nom juif (Lapierre 2006, 332).

Bertrand duda y pospone su decisión. En 1992, sin embargo, cuando se convierte en padre decide iniciar los trámites de recuperación del nombre judío para evitar que su hijo tuviera que enfrentarse a los mismos problemas psicológicos que él tuvo que soportar durante toda su vida. El sueño del retorno al viejo hogar de la identidad ancestral se truncó,

sin embargo, debido a problemas legales. La memoria de Leibovici queda relegada para siempre al reino de la nostalgia. No hay camino de retorno para el judío afrancesado (Lapierre 2006, 333).

EL RETORNO DE LOS ESPAÑOLES SIN PATRIA

España 1990. En la víspera del V centenario de la expulsión de los judíos, las comunidades sefardíes recibieron el Premio Príncipe de Asturias de la Concordia. En el acta oficial, el jurado:

> acordó conceder dicho galardón a las Comunidades Sefardíes dispersas por todo el mundo, parte entrañable de la gran familia hispánica, que salieron de la Península Ibérica hace quinientos años con las llaves de sus casas en las manos. Lejos de su tierra, los sefardíes se convirtieron en una España itinerante, que ha conservado con inigualable celo el legado cultural y lingüístico de sus antepasados. Después de cinco siglos de alejamiento, este Premio quiere contribuir al proceso de concordia ya iniciado, que convoca a esas comunidades al reencuentro con sus orígenes, abriéndoles para siempre las puertas de su antiguo país (Premio Príncipe de Asturias de la Concordia, 1990).

El proyecto de ley, aprobado en marzo 2015, igualmente destaca la "memoria y fidelidad de estos 'españoles sin patria'", que les "hizo en 1990 merecedores del Premio Príncipe de Asturias de la Concordia" (Gobierno de España 2015).

En esta sección final, se ofrece una muestra representativa aunque muy limitada de los comentarios y reacciones aparecidos en los medios sociales con motivo del proyecto de ley de concesión de la nacionalidad española a los sefardíes. Como se ha señalado antes, unos 2 años antes de su aprobación empezó a circular en internet una lista de 5 220 supuestos apellidos sefardíes que produjo una avalancha de interesados en los consulados españoles de diversos países. Los mensajes aquí

reproducidos destacan el papel que el nombre juega como soporte de la identidad prohibida. Proceden todos de la página web "Sefarditas Blogspot" y se reproducen de forma literal:

> Hola
> esto es algo que yo ni me lo inmaginaba , pero si se que mi tatarabuela era descendiente judia que emigro a cuba , tambien se que ella tenia una cruz marcada en el brazo, y se cambio el nombre , yo tengo apellidos vargas , por favor miren a ver ,,,,, leidin gonzalez vargas , gracias;;; (Anónimo, 29 de marzo de 2013).

> buenas mi apellido es espinoza ese apellido viene de españa o portugal? (Anónimo, 18 de abril de 2013.)

> shalom ubrajot un saludo queridos ajims hermanos mi nombre es diego miguel iparraguirre guerrero y mi abuela se llamaba valeriana rodriguez rosbord mi abuela fue judia y vino del holocausto y como se que soy sefardita como haria para obtener la nacionalidad judi aunque tengo nacionalidad española pero renunciaria a la española x tener la nacionalidad de israel espero sus respuesta mi correo es angel29_291@hotmail.com gracias shalom ubrajot sig paz y bendiciones (Diego Miguel, 3 de octubre de 2013).

> shalom (hola,en Hebreo).estoy feliz encontre mis dos apellidos de orígen judios sefarditas,Huerta Andrade,aní yehudi(soy judío,en Hebreo).toda raba adonai(muchas gracias Señor,en Hebreo).yevarejeja Adonai ve ishmereja Yisrael(el eterno te bendiga y te guarde Israel,en Hebreo.). (Anónimo, 22 de mayo de 2013.)

> Hola mi nombre es maria esther arriaga cardenas y el de mis hijos son jose antonio luna arriaga yherving luna arriaga y mi papa ya finado jose arriaga chavez y mi abuelita ya finada rosa chavez rodriguez y mi abue-

lito gregorio arriaga mata abuelos paternos y estamos interesados en saber si somos judios sefaraditas y como convertirnos pues somos excristianos que viviamos en una mentira y queremos vivr en la verdad en hashem saludos y queremos convertirnos al judaismo. (José Antonio Luna Arriaga, 6 de agosto de 2013.)

Mi apellido es montoya , éste , es sefardita ? Soy judía o no ? (Anónimo, 6 de septiembre de 2013.)

HOLA ME LLAMA EDUARDO GOMEZ PEREZ, TODOS MIS APELLIDOS TERMINAN POR EZ; SEGUN LA LISTA SOMOS ORIGINARIOS SEFARDITAS, MI BISABUELO SE LLAMABA ISAAC PEREZ; QUIERO SABER SI NOS CRISTIANIZARON A LA FUERZO, SI SOY UN JUDIO SEFARDITA, SOMOS TODOS ORIGINARIOS DE VALLADOLID Y SEGOVIA; MI ABUELA, QUE ERA ASTURIANA SE APELLIDABA MENDEZ FERNANDEZ; GRACIAS. (Eduardo Gomez Perez, 20 de octubre de 2013)

hola buenas tardes mis apellidos son Ravel Mendoza, quisiera saber como puedo ejercer el judaismo, actualmente radico en cancun q. roo y varios miembros de la comunidad judia que he tenido el gusto de conocer de otras partes del mundo me invitaron a buscar el origen de mi apellido paterno, por eso y por mi afinidad con las creencias judias me gustaria convertirme pero no encuentro quien pueda asistirme, mi correo es drako.ravel@gmail.com, gracias. (Anónimo, 4 de noviembre de 2013.)

hola siempre me he sentido de alguna forma unido al pueblo de Israel y vengo a descubrir que mi apellido materno que es Urquia esta en esta lista. Realmente es increíble!! podrán perseguirnos, mancillarnos quitarnos todo pero nuestra identidad como pueblo que es sentimiento y pensamiento de alguna forma dios lo guarda intacto en nuestros corazones..no tengo palabras por que de verdad se me hace difícil poder trans-

> cribir lo que siento en este momento. Simplemente gracias gracias gracias!!! (Anónimo, 28 de octubre de 2014.)

> y que hay de los que tenemos 3 apellidos de la lista 2 de ellos en mi bisa buela , uno en mi bisabuelo ? (Anónimo, 22 de marzo de 2015.)

De acuerdo con el proyecto de ley, el acta de notoriedad de la condición de sefardí y la especial vinculación con España se levantará en España por un notario basado en una serie de criterios, entre los cuales "los apellidos pertenecientes al linaje sefardí se valorarán como elemento adicional" (Gobierno de España 2015). Para verse reconocidos como españoles, los sefardíes tendrán que acreditar una "especial vinculación con España", evaluada mediante una prueba de cultura española diseñada por el Instituto Cervantes. Queda atrás la prueba de limpieza de sangre para definir los límites de la nación, aunque la memoria del nombre sigue siendo, como destacan los ejemplos, el soporte de la memoria étnica, el refugio de una identidad prohibida. Y en este sentido, la lista de apellidos judíos genera también inquietudes. El 26 de diciembre de 2014, Saúl Romero pregunta en Facebook: "que pasa si yo no se si soy descendiente de judio y mi apellido esta en la lista…??" *[sic]* (Listado de nombres sefardíes, 2015.).

REFERENCIAS

Baer, Y. 1998. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Barcelona: Riopiedras.

Boletín Oficial del Estado (boe). Ley 12/2015, de 24 de junio, en materia de concesión de la nacionalidad española a los sefardíes originarios de España. Disposición 7045. N° 151, 25 de junio de 2015, 52557, Sección 1.

Castro, A. 1974. *Cervantes y los casticismos españoles*. Madrid: Alianza.

Epalza, M. de. 1994. *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Editorial Mafre [1ª edición: 1992].

Forteza, M. 1972. *Els descendents dels jueus conversos de Mallorca*. Palma de Mallorca: Moll.

Friedländer, S. 1997. *L'Allemagne nazie et les Juifs. 1. Les années de persécution 1933-1939. [Nazi Germany and Jews,* vol. 1: *The Years of Persecution,* 1997], París: Editions du Seuil.

————————. 1999. *Herinneringen*… Wtrecht: Het Spectrum. Vert: R. Vroegindeweig.

Gobierno de España. La Moncloa. Consejo de Ministros. 2015. Aprobado el proyecto de ley de concesión de la nacionalidad española a sefardíes, en http://www.lamoncloa.gob.es/consejodeministros/Paginas/enlaces-/060614-enlacesefardies.aspx. Consultado el 8 de mayo de 2015.

Klemperer, V. 2001. *LTI-Apuntes de un filólogo*. Barcelona: Minúscula.

Lapierre, N. 2006. *Changer de nom*. París: Gallimard [1ª edición: 1995].

Laub, E. 1991. El mundo de los chuetas mallorquines. En J. Prat *et al.,* eds. *Antropología de los pueblos de España,* 677-688. Madrid: Taurus.

Levi, P. 2000. *Los hundidos y los salvados*. Trad. de Pilar Gómez Bedate *[I sommersi e i salvati,* 1986]. Barcelona: Muchnik Editores S. A.

Listado de nombres sefardíes. http://diariojudio.com/library/Listado-de-nombres-sefardes.pdf. Consultado el 11 de mayo de 2015.

Pérez, J. 2000. *Historia de España*. *[Histoire de l'Espagne,* 1996], Barcelona: Crítica.

Premio Príncipe de Asturias de la Concordia. 1990. http://www.fpa.es/es/premios-princesa-de-asturias/premiados/1990-comunidades-sefardies.html?texto=acta&especifica=0. Consultado el 11 de mayo de 2015.

Pulido Fernández, A. 1993. *Españoles sin patria y la raza sefardí*. Ed. facsímil. Estudio preliminar de María Antonia Bel Bravo. Granada: Universidad de Granada.

Ruiz Lagos, M. 1999. Estudio. En G. Aguilar, *Expulsión de los moros de España*. Sevilla: Guadalmena.

Saint John Perse. *Exil*. 1942.

Sefarditas Blogspot. En http://sefarditas.blogspot.be/p/apellidos-sefarditas.html. Consultado el 11 de mayo de 11/5/2015.

Sicroff, A. 1985. *Los estatutos de limpieza de sangre. [Les controverses des statuts de 'pureté de sang' en Espagne du xve au xviie siècle,* 1960]. Madrid: Taurus

Stallaert, C. 2006. *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Vincent, B. 1987. *Minorías y marginados en la España del siglo xvi*. Granada: Diputación Provincial de Granada.

MEMORIA COLECTIVA, RELIGIÓN E IDENTIDAD: EL SEÑOR DE LOS MILAGROS, DE HUACA ANDINA A PATRONO ESPIRITUAL DE LOS MIGRANTES PERUANOS EN BÉLGICA

Carmen Núñez-Borja

INTRODUCCIÓN

Al hablar de migración, o de las "comunidades deslocalizadas", nos interesa la articulación que se genera entre el lugar de origen de los migrantes y los lugares a los que éstos migran. Este enfoque hace énfasis, entre otros, en aspectos relacionados a la interacción entre creencias y conducta, procesos de adaptación y cambio, relaciones sociales, y en temas de identidad y etnicidad (Brettel 2000, 98). Ya en la década de los años cincuenta los antropólogos peruanos, acostumbrados al estudio de sociedades rurales localizadas (estudios sobre comunidades campesinas), ante el proceso de migración interna que se empezaba a experimentar en el Perú, cambiaron su foco de atención hacia el estudio de la ciudad. Los nuevos estudios se centraron particularmente en los cambios y continuidades que se producían en los migrantes provenientes de la zona andina y se instalaban en los centros urbanos de la costa; es decir, los antropólogos peruanos "llegaron a la ciudad detrás de los migrantes" (Ávila 2003, 242). Este proceso de movilidad adquiere nueva dimensión con la migración de más de tres millones de peruanos hacia el extranjero en los últimos 25 años. A decir de Ávila (2003), el fenómeno ha dejado de tener "'sólo sabor nacional' para adquirir uno nuevo: el transnacional" (p. 249). Así es como hemos pasado de nuestro campo de estudio "local" a uno "global".

Particularmente nos interesa desarrollar en este espacio la articulación existente entre memoria colectiva "des-localizada" del migrante

en función a un ícono religioso y su empleo en la construcción de una identidad en el país receptor. Los migrantes en su paso a la sociedad de inmigración confrontan experiencias que pueden ser traumáticas ante la ausencia de costumbres, lengua materna, familia y amigos que éstos dejan atrás en sus países de origen. En algunos casos esta experiencia se agrava cuando se enfrenta a la realidad de estar viviendo "vidas transitorias" o "vidas en suspenso" (Van Broeck 1995, 62). En la lucha por adaptarse a la sociedad receptora, los migrantes pueden plantearse cuestiones que desafían la idea de quiénes son al surgir sentimientos de desposesión y fragmentación. En años recientes los especialistas de la migración (véase Portes y De Wind 2008), alejándose del paradigma secular, han reconocido la importancia que la religión tiene en las interrelaciones a nivel social y en procesos identitarios que se generan en el contexto migratorio. El presente análisis pone de manifiesto la devoción al Señor de los Milagros como expresión religiosa que forma parte de la memoria colectiva de migrantes peruanos, creyentes y no creyentes, que residen en Bélgica, y el uso que hacen de ésta en la construcción de una identidad colectiva en la sociedad de inmigración.

MEMORIA, RELIGIÓN Y COMUNIDADES DES-LOCALIZADAS

La importancia de la religión para los migrantes en la sociedad receptora se puede centralizar en tres aspectos: búsqueda de refugio, respetabilidad y recursos (Portes y De Wind 2008, 19). Las organizaciones religiosas tienen y siguen desempeñando un papel importante en la creación de comunidad, ya que llenan el vacío antes ocupado por familiares y amigos. Prácticas religiosas consuetudinarias como asistir a servicios religiosos, encender velas, decir oraciones o asistir a procesiones son ejemplos de rituales familiares y comunales que forman parte del bagaje que los migrantes trasladan al nuevo destino (Hirschman 2008, 396). El recordar y revivir estas prácticas aprendidas en la niñez adquiere una nueva dimensión en el contexto migratorio, pues propor-

cionan una conexión emocional especial, sobre todo si son vividas en comunidad. Es esta vivencia en comunidad la que consideramos relevante para el presente estudio de caso.

Jan Assmann (2000, 2006) sostiene que al nacer la memoria de las relaciones entre las personas, las emociones –tales como el sentimiento de apego y el deseo de pertenecer– cumplen un papel muy importante, puesto que ayudan a definir nuestras memorias dotándolas de un horizonte que permite otorgarles un significado y una pertinencia dentro de un contexto cultural especifico. Cuando estas memorias son vividas en comunidad, es decir, cuando el colectivo y el individuo recurren al archivo de las tradiciones culturales, al arsenal de formas simbólicas, al imaginario de los mitos y las imágenes de las grandes historias, estamos frente a lo que Assmann denomina memoria colectiva (2000, 2006). Por otro lado, Danièle Hervieu-Léger (1993, 2006, 95) explica que las "sociedades complejas" actuales se caracterizan por una ausencia del sentido de permanencia o certeza debido a la alta movilidad y lejanía de las relaciones sociales. En ellas la producción de significado colectivo y autentificación social del significado individual son un asunto de comunidades voluntarias.

Asimismo, en las sociedades modernas es posible pertenecer sin creer mientras que sólo se cree en la continuidad del grupo, y los signos preservados de la religión tradicional sólo sirven ahora como emblemas. Ante la fracturación del sentido de "nosotros" y de "nuestro", para el seguidor no creyente la observancia se convierte en la observancia de otra creencia, relacionada con la realidad y la continuidad de la comunidad, que por sí sola garantiza su representación como "nosotros" y "nuestro" (Hervieu Léger 1993, 2006, 159-162). Ante este contexto, para esta autora (1993, 2006):

> la elección deliberada de invocar la autoridad de una tradición, al incorporarse a un linaje de continuidad, constituye una forma posible posttradicional de construir una propia identidad entre otras, todas las cua-

> les a su vez apelan a la afectividad del individuo y son alimentadas en su búsqueda de comunidad y en sus memorias y añoranzas (p. 165).[1]

Por ello, dada la experiencia de fracturación que los procesos migratorios contemporáneos generan en los individuos, nos interesa analizar cómo es que el rememorar prácticas religiosas en comunidad en el contexto migratorio incide en la construcción identitaria. En las secciones que siguen se presentan los antecedentes históricos y el estudio etnográfico realizado en torno a la devoción al Señor de los Milagros, profesada por migrantes peruanos en las ciudades de Amberes y Bruselas, en Bélgica.[2]

DE HUACA ANDINA A PATRONO ESPIRITUAL

La devoción por el Señor de los Milagros, también conocido como Cristo de Pachacamilla y Cristo moreno, de gran arraigo en la tradición y cultura peruanas, actualmente trasciende la frontera nacional, pues casi todas las comunidades peruanas en el exterior tienen una hermandad que celebra la tradicional procesión cada octubre para homenajearlo. Para algunos, el Señor de los Milagros no sólo es peruano, sino que representa la mezcla de diferentes sangres producto del mestizaje bajo la invasión española; y es un símbolo que permite a los peruanos, en determinados momentos, adquirir un sentido de comunidad. La historiadora peruana María Rostworowski Tovar (2002) señala:

---

1 "Given such a context, the deliberate choice of invoking the authority of tradition, by becoming incorporated into a continuing lineage, constitutes one possible, post-traditional way of constructing self-identity among others, all of which call upon an individual's affectivity and are fed on his or her search for community, and his or her memories and longings" (traducción mía).

2 Los datos etnográficos corresponden a la investigación realizada por la autora en Amberes en el periodo mayo de 2007-mayo de 2009, y en Bruselas durante el periodo octubre de 2010-febrero de 2011 y octubre de 2013. En los testimonios mencionados en este texto no se usan los nombres reales de los entrevistados a fin de salvaguardar su integridad.

> ¿Quién otro sino el Cristo de Pachacamilla puede suscitar la populosa y morada manifestación que lentamente avanza tras de sus andas? ¿Quién otro puede equipararse con Él? Su poder de convocatoria es inmenso y entre las apretadas filas de sus fieles todas las razas del Perú se hermanan y unen en una misma fe, en una misma oración.
>
> ¿Quién sino el Cristo Moreno puede unir de esa manera a todos los peruanos? ¿Qué santo o virgen infunde devoción similar? Ni siquiera el muy venerado fray Martín de Porras. Tampoco existe atractivo moderno alguno, estrella popular, cantante, futbolista, político o actor que despierte un entusiasmo similar. Ningún fervor puede compararse al que suscita el Cristo de Pachacamilla.
>
> El Señor une en su culto a indios, negros y blancos. He ahí su verdadero milagro, la esencia de su fuerza y del respeto cada vez mayor que el pueblo le tributa… (p. 15)

La devoción al Señor del Milagros se remonta a tiempos del virreinato durante el siglo XVII; sin embargo, tiene origen en creencias animistas de origen indígena anteriores al Imperio incaico (Rostworowski 2002). Hoy en día, su culto trasciende las fronteras peruanas y está presente en todos aquellos lugares en donde residen migrantes peruanos (Atlanta, Buenos Aires, Nueva York, Patterson, Madrid, Milán, Nagoya, Buenos Aires, Amberes, Bruselas, entre otros). La procesión del Señor de los Milagros en ciudades del extranjero constituye una manifestación pública de "peruanidad" caracterizada por la vestimenta de color morado y la comida tradicional (Ávila 2003; Núñez-Borja 2009; Machiavello 2009; Paerregaard 2008; Requena 2003; Tamagno 2003).

Rostworowski sostiene que la creencia en el Señor de los Milagros se origina en el culto que profesaban los indios yungas de la comunidad costera Yschma hacia la huaca o divinidad andina Pachacamac (el que mueve el mundo), cuyo atributo más importante era ser el dios de los temblores (2002, 16 y 162). En la zona costera de Pachacamac, al sur de

Lima, se pueden ver aún las ruinas del santuario dedicado al dios del mismo nombre. Dado que dominaba las fuerzas telúricas, Pachacamac se ha mantenido en la memoria colectiva de un país donde los temblores y terremotos son muy comunes (p. 43). Rostworowski argumenta que este culto particular habría sido compartido entre los indios yungas de la zona de Pachacamac, enviados a trabajar en las huertas del encomendero Hernán González en Lima, y los esclavos angoleños de éste, ya que ambos grupos étnicos compartían la creencia de un mundo regido por el animismo (pp. 104-121). En los inicios del virreinato, el adoctrinamiento en la fe católica no fue efectivo, la población indígena continuó adorando a sus dioses y practicando sus antiguos ritos. Por ello, Rostworowski considera que los indios yungas de Pachacamac habrían llevado consigo su huaca principal al ser trasladados a Lima. Asimismo, habiendo existido en la población indígena yunga una larga tradición de pintura mural, no es de extrañar que estos tributarios del encomendero, ya en Lima, pintasen en una pared del galpón que habitaban la imagen de su divinidad (p. 121). Cada vez que la tierra temblaba los yungas imploraban a su huaca por protección, uniéndoseles en esta súplica los esclavos angoleños con los que compartían el espacio. Con el tiempo, los indios yungas de la costa habrían desaparecido de Lima y los esclavos africanos conservarían el culto que para entonces estaba representado en una pintura mural del galpón que habían compartido indios y esclavos (pp. 122-128). En dicha zona, que recibió el nombre de Pachacamilla, por ser sus primeros ocupantes oriundos del valle de Pachacamac, la imagen del dios Pachacamac se transforma en la de un Cristo moreno crucificado, pintado a tempera por un esclavo angoleño, pero preservando el atributo principal de la huaca andina de ser el señor de los temblores. Esta imagen se dio a conocer como el Cristo de Pachacamilla, lugar en el cual también se había organizado una cofradía de esclavos angoleños hacia 1650 (pp. 134-135).

Rostworowski (2002) menciona que con el terremoto ocurrido en Lima en 1655 el galpón que alojaba la pintura se desplomó, quedando

en pie sólo el muro adornado con la imagen del Cristo moreno. Hacia 1671 la atribución de un milagro propició un movimiento popular con gente de los alrededores de Pachacamilla que se reunía los viernes por la noche a celebrar el milagro con música de arpa y cajón, sin la presencia de un sacerdote, por lo cual hubo intentos (fallidos) de la autoridad eclesiástica de demoler el muro conteniendo la imagen (pp. 136-317). Rostworowski señala que con la ocurrencia de terremotos sucesivos en los años 1655, 1670, 1687 y 1753, la devoción por el Cristo de Pachacamilla como "especial abogado contra los temblores" se extendió hasta incluir tanto a españoles como a criollos entre sus fieles, con lo cual la imagen del mural también sufrió una transformación al ser añadidas las figuras de la Virgen María y de María Magdalena (p. 142). En 1681, la devoción al Cristo de Pachacamilla fue reconocida oficialmente por la Corona española y se ordena la construcción de una capilla y un nuevo nombre fue dado a la imagen: Cristo de los Milagros (p. 138). Un siglo más tarde la imagen recibió el permiso de la autoridad papal para salir en procesión cinco días al año con el fin de proteger a la ciudad de Lima de temblores y terremotos, y ya para ese entonces su cuidado queda a cargo de las monjas del Instituto Nazareno, pequeño convento establecido cerca de la capilla (p. 142).

Desde entonces, la imagen del Señor de los Milagros sale en procesión cada octubre en Lima, en las principales ciudades del Perú, y en cada lugar donde peruanos han migrado, seguido por miles de fieles vestidos con hábitos de color morado. Rostworowski (2002) argumenta que la base de esta devoción hacia el Señor de los Milagros, "profundamente enraizada en la mayoría de peruanos", se sustenta en su "origen indígena, un vehículo negro y su adopción posterior por el elemento criollo", completándose así el círculo para la formación de un sistema de símbolos en torno a la composición étnica del Perú, "una síntesis perfectamente homogénea de una aspiración, de un deseo de llegar a encontrar una verdadera identidad nacional" (p. 129).

De acuerdo con el registro oficial de la Iglesia Católica peruana (Arquidiócesis de Lima, s. f.) la devoción al Cristo moreno comenzó en

1651 con la "inspiración divina" recibida por un esclavo angoleño para pintar la imagen de Cristo en la pared del recinto donde su cofradía se reunía. Así mismo, la memoria de los devotos del Señor de los Milagros en Bélgica recoge similar versión. Al entrevistar a Pedro, un miembro de la hermandad del Señor de los Milagros en Amberes, éste afirmó que la devoción del Cristo de Pachacamilla fue iniciada por un grupo de "esclavos negros" en el antiguo centro colonial de la ciudad de Lima.[3] Al discutir con él la versión de Rostworowski sobre el origen de esta devoción, que la relaciona con la antigua veneración andina hacia el dios de los temblores Pachacamac, Pedro manifestó que era la primera vez que la escuchaba. Hoy en día la pintura sigue figurando en el muro original, en el espacio que hoy en día es la Iglesia de las Nazarenas, y es una réplica de esta imagen la que se lleva en procesión.

Este culto, surgido de un movimiento popular como lo reseña la historia, es tan importante o más importante que la religiosidad oficial en el Perú, al punto que la autoridad eclesiástica en Lima (en este caso el cardenal Cipriani) se ha visto obligada, ante la disminución de sus feligreses católicos, a utilizar fuera de la festividad anual, la imagen del Señor de los Milagros para reforzar el mensaje de Semana Santa en Lima. Rompiendo con la tradición de octubre, el Señor de los Milagros es ahora llevado en procesión en Viernes Santo por un corto recorrido que se limita al centro de Lima para llegar a la Catedral de Lima a presidir el sermón de las tres horas. Ante la devoción que ha generado entre los peruanos residentes en el extranjero, la Conferencia Episcopal Peruana reconoció al Señor de los Milagros como "Patrono de los Migrantes Peruanos" en 2005; y en ocasión de su festividad envía cada año un mensaje de aliento a los peruanos migrantes exhortándolos a seguir en su camino y resaltando su problemática como migrantes (Agencia Zenit 2014; Vaticano News 2013; Gaudium Press 2012). Este saludo anual coincide, al mismo tiempo, por un lado con el Día de los

3 Entrevista realizada en marzo de 2009.

Peruanos que Residen en el Exterior, que se celebra el 18 de octubre y que fuera establecido por el Ministerio de Relaciones Exteriores de Perú en 2006 (D.S. No.60-2006-RE); y, por otro lado, con las festividades alrededor del culto al Señor de los Milagros que organizan los migrantes peruanos en el mes de octubre en diversas ciudades del extranjero y que trascurren del 18 al 28 de este mes.

Los honores que se le rinden a este ícono han trascendido el ámbito religioso a tal punto que, en octubre del 2010, el gobierno peruano promulgó una ley que declara oficialmente al Señor de los Milagros como "Patrono de la Espiritualidad Religiosa Católica de la República del Perú", como "símbolo de religiosidad y sentimiento popular", y reconociendo que "su festividad se celebra dentro y fuera del país en el mes de octubre de cada año" (Ley 29602, *El Peruano,* 19/10/2010).[4] Este nombramiento siguió al reconocimiento hecho por el Instituto Nacional de Cultura (hoy Ministerio de Cultura) de la festividad del Señor de los Milagros como Patrimonio Cultural de la Nación y mediante el cual se señala que alrededor de esta festividad religiosa, la fiesta popular

> se expresa en la música de claras raíces negras y mestizo-criollas […] consumo de productos gastronómicos característicos y otras especialidades, como la cerería y la imaginería […] corridas de toros […] se han venido haciendo parte de la tradición (Resolución Directoral 1454/INC, 27/10/2005).

4 Esta declaración no ha estado exenta de controversia. En 2010, acciones de amparo cuestionando la constitucionalidad de la citada Ley 29602 fueron presentadas ante los tribunales peruanos; en ellas se alegaba que la declaración del Señor de los Milagros como patrono espiritual de los peruanos implicaba una vulneración a la libertad de culto. Además, se alegaba que atentaba contra en principio de un estado laico. Mediante las sentencias de fechas 19 de marzo y 3 de octubre de 2013, el Tribunal Constitucional estableció que dicha declaración no amenaza ni vulnera la libertad religiosa, y más bien debe de considerarse que ésta responde a una tradición secular que a pesar de su origen religioso tiene una trascendencia cultural, sociológica e histórica, y en consecuencia la citada ley es compatible con el principio de laicidad del Estado peruano garantizado en el artículo 50 de la Constitución.

Las hermandades y la procesión del Señor de los Milagros en Amberes y Bruselas, la presencia de peruanos en Bélgica, son producto de la migración en los últimos 25 años.[5] La concentración principal de peruanos se da en Bruselas, seguida de Amberes, Lieja y Gante. Se estima que setenta por ciento de la comunidad peruana en Bélgica se compone de migrantes que pertenecen a sectores de bajos ingresos; mientras que el otro treinta por ciento pertenece a sectores de ingresos medios (Consulado General del Perú 2006). Algunos poseen y dirigen comercios de arte y artesanías, tiendas de productos alimenticios peruanos, restaurantes y asociaciones culturales, aunque la mayoría trabajan en pequeñas empresas o en servicios de limpieza y trabajo doméstico. Otros han podido encontrar puestos de trabajo según el grado de estudios universitarios alcanzados, pero éstos son la excepción. Los peruanos se congregan en eventos que por lo general son organizados por el Consulado General del Perú en Bruselas en fechas significativas, tales como el Día de la Madre, Fiestas Patrias, Navidad y jornadas para recaudar fondos para fines de ayuda humanitaria. Asimismo, una de las ocasiones en las que se congregan en gran número cada año la constituye la procesión del Señor de los Milagros en el mes de octubre (Núñez-Borja 2010, 89).

Los datos etnográficos aquí presentados corresponden al trabajo de campo realizado en las ciudades de Amberes y Bruselas, participando en sendas actividades organizadas por la hermandad del Señor de los Milagros de Bélgica (Amberes) y la hermandad del Señor de los Milagros en Bruselas, entre otras: almuerzos para recaudar fondos, procesiones y servicios religiosos en honor a la festividad del Señor de los Milagros. Las

5 Entrevistas personales con el cónsul peruano en Bruselas, señor Raúl Rivera, y con el anterior cónsul, señor Jorge Méndez, llevadas a cabo en 2009 y 2007 respectivamente. Ellos estiman que hay cerca de 3 000 a 3 500 peruanos radicando en Bélgica, aunque no existe una sólida base metodológica ni un conjunto de estadísticas oficiales que pueda validar este estimado. De acuerdo con información proporcionada en 2011 y 2012 por funcionarios consulares del Consulado General del Perú, la estimación de peruanos en Bélgica alcanzaba los 6 000, a pesar de que en el registro del padrón electoral peruano de 2010 aparecían 1 963 peruanos domiciliados en Bélgica (Núñez-Borja y Stallaert 2013, 39-40).

entrevistas e historias de vida corresponden a miembros de la comunidad peruana en Bélgica que poseen diversos grados educativos y socioeconómicos, así como distinto estatus migratorio. El lugar de procedencia de los peruanos entrevistados es principalmente Lima, aunque varios de ellos habían nacido en otras ciudades y se habían trasladado a la capital en su infancia o después como adultos.[6] Entre los entrevistados se encuentran dirigentes de ambas hermandades, así como miembros de estos dos grupos religiosos y seguidores de la procesión anual organizada por las citadas hermandades. En Bélgica, de las dos hermandades la más antigua, con 17 años de existencia, es la de la ciudad de Amberes, y la otra de reciente formación se crea en Bruselas. Ambas organizan la tradicional procesión del mes de octubre en sus respectivas ciudades, sin embargo lo hacen en fechas distintas a fin de no coincidir y permitir a los devotos residentes en Bélgica asistir a ambas.

La hermandad del Señor de los Milagros en Amberes

En Amberes, es la iglesia de Santa Catalina (Sint Catherina) del barrio de Kiel, la que alberga cada octubre la imagen del Señor de los Milagros. Desde 1998, con autorización de la policía local, la procesión sale el tercer domingo de octubre al medio día en un recorrido de poco menos de una hora alrededor de las calles que circundan la iglesia. Cada año las actividades se inician con la celebración de una misa el primer domingo de octubre. Para la ocasión, la imagen del Cristo moreno es colocada al costado derecho del altar de la iglesia y permanece allí todo el mes durante los oficios religiosos en español (Núñez-Borja 2010, 91). Pedro, quien también ha sido miembro de la hermandad del Señor de los Milagros en Lima durante los últimos 40 años al igual que su padre, me

6 En 1940 la mayoría de los peruanos vivía en las regiones rurales andinas. A principios del presente siglo, más de 60% de la población vivía en las zonas urbanas de las ciudades ubicadas en la costa peruana, cambiando dramáticamente la composición de la población en estas áreas (Sandoval 2000, 2009, 296).

explicó que la imagen que se utilizó en la primera procesión en Amberes fue donada por el Consulado General del Perú que colaboró en la organización de la festividad, logrando reunir a 150 peruanos.[7] La imagen actual fue pintada en Lima y traída a Amberes gracias a gestiones de miembros de la hermandad. Para la procesión realizada en octubre de 2006 la imagen ya contaba con nuevas andas con un vistoso marco dorado y plateado, y para la realizada en el 2010 la hermandad había conseguido adornar la imagen con el escudo nacional peruano en la parte superior del marco flanqueado por las banderas de Perú y Bélgica, gracias a una donación del Consulado peruano.

La hermandad se estableció oficialmente en Bélgica en 2004 y cuenta con 28 personas registradas como miembros activos; sin embargo, éstos sólo se reúnen para la celebración de octubre. Una característica notoria es que esta hermandad incluye entre sus miembros a mujeres, mientras que en Lima la hermandad del Señor de los Milagros se compone sólo de hombres (cargadores), y a las mujeres les corresponde asociarse en capítulos separados (Grupo de Cantoras y Grupo de Sahumadoras). La razón de ello, como Pedro me explicó, se debe a que la población migrante peruana en Bélgica está compuesta mayoritariamente por mujeres y, en consecuencia, ellas también integran la cuadrilla y cargan las andas, algo que nunca sucede en Perú. La hermandad en Lima está dirigida por un mayordomo y se compone de veinte cuadrillas (grupos de 50 a 100 hombres), cada una a cargo de un capataz y que, de manera alternada, llevan las andas (plataforma muy pesada y revestida de plata que contiene una réplica de la imagen) a lo largo de la procesión. En Bélgica, la hermandad de Amberes se organiza sólo en una cuadrilla con un mayordomo y un capataz, hombres y mujeres cargan el anda aunque lo hacen de manera alternada. Primero lo hacen los hombres y a mitad del recorrido pasan las andas a las mujeres. Esto es posible ya que la imagen no es muy grande y el peso de las andas lo permite. Uno

7 Entrevistado en octubre de 2008 y abril de 2009.

de mis entrevistados me dijo que se unió a la hermandad en Lima cuando tenía 21 años de edad. Él considera que forma parte de ella desde que era un niño, pues seguía la procesión con su familia y constituye una tradición que él ha compartido con otros amigos de la escuela y que también pertenecen a diversas cuadrillas, e incluso ha continuado al mudarse a Bélgica:

> —La devoción por el Señor de los Milagros uno la lleva muy profundo, que a uno le sale del alma y en mi caso desde muy pequeño cuando acompañaba a mis padres los días de procesión. Y la ilusión y la fe que uno lleva cuando va creciendo y pensando, y deseando algún día cargar las veneradas andas del Señor de los Milagros. Y cuando uno por primera vez carga siendo muy joven se experimenta una sensación indescriptible (José, 50 años).[8]

Los miembros de la hermandad en Amberes visten con túnicas moradas (los hombres con una capa morada y cordón blanco al cuello, y las mujeres con un hábito morado y velo blanco); cantan los mismos himnos en español que se escuchan en las iglesias y calles de Perú durante la festividad de octubre. En la procesión, mientras que llevan el anda con la imagen del Señor de los Milagros en hombros, son seguidos por los feligreses en torno a un perímetro custodiado por un par de policías en las calles poco transitadas del barrio de Kiel en día domingo. La concurrencia alcanza un promedio de 500 personas, aunque con la formación de una segunda hermandad en Bruselas este número ha disminuido en los últimos 3 años. Entre los miembros de la comunidad peruana, la devoción por el Señor de los Milagros tiene seguidores que provienen de diversos contextos y que profesan distintos grados de religiosidad. A decir de un miembro de la hermandad, entre ellos están los feligreses ocasionales, los "devotos" y los "turistas". La procesión es seguida por

8 Entrevistado en octubre de 2008.

personas solas y familias completas, por miembros acomodados de la comunidad y por aquellos con menos recursos, por diplomáticos peruanos, por algunos belgas que acompañan a sus cónyuges peruanos/as e incluso por la comunidad de habla hispana que asiste a la misa dominical de la iglesia de Santa Catalina (Sint Catharina) en Kiel.

Algunos participantes en la procesión anual en Amberes manifiestan asistir a la festividad atraídos por el hecho de que constituye una ocasión para compartir con otros peruanos algo que consideran como una tradición. Rosa, me dice que allá en Perú su familia siempre ha sido devota del Señor de los Milagros. Ella menciona que debido a que son de Ica, él es su Cristo moreno.[9] Lucas, otro informante, menciona que él solía ir con su madre a la procesión en Lima desde que era muy joven, al igual que sus hermanas. Él se refiere a la procesión del Señor de los Milagros como algo típicamente peruano.[10] Para algunos otros, como Luciana, la asistencia a la procesión está determinada por las actividades adicionales organizadas en torno a la procesión, como la comida y las danzas tradicionales:

> —Voy a la procesión todos los años. Me gusta ir a la procesión porque me hace acordarme de Perú, como hay otros peruanos y es algo típico de Lima […] La última vez que fui no hicieron comida, y yo que había estado pensando en comer rico. La otra vez hubo puestos de comida fuera de la iglesia, yo pensé que esta vez iba a ser igual.[11]

Por otro lado, Elsa, quien ha participado de la procesión en Amberes sin ser devota, recuerda que ella asistía cada 18 y 28 de octubre a las procesiones en Lima, ya que se desempeñaba como comerciante vendiendo velas y trocitos de algodón, este último utilizado para tocar el anda y

9 Entrevistada en mayo 2008.
10 Entrevistado en octubre 2008.
11 Entrevistada en octubre de 2008.

pedir un milagro. Recuerda asimismo haber seguido a la procesión hasta Barrios Altos en el centro de Lima donde

> los criollos,[12] principalmente morenos, hacen un estrado bien grande y están tocando música criolla mientras que la procesión avanza con el Señor y todos están apretujados allí abajo, hasta que llega el anda y le hacen un homenaje.[13]

Después de que la procesión se ha llevado a cabo y regresa al pórtico de la iglesia, grupos de danzas tradicionales realizan una breve presentación de danzas andinas y criollas, luego de la cual se ofrece un almuerzo basado en comida típica peruana en los salones parroquiales. La ocasión también es aprovechada por algunas personas que hacen las veces de vendedores "ambulantes" y ofrecen a la concurrencia el tradicional turrón de Doña Pepa, dulce peruano a base de harina, anís y miel de chancaca, que especialmente se prepara en el mes de octubre en honor al Señor de los Milagros en Lima. Asimismo, en ocasiones la procesión es motivo para recaudar fondos para actividades benéficas como la tómbola organizada para beneficio de las víctimas del terremoto de Pisco ocurrido en agosto de 2007 en Perú. Si bien algunos feligreses participan en la procesión atraídos por la oportunidad que esta representa de compartir algo considerado como una tradición entre connacionales, no todos los peruanos migrantes en Bélgica siguen la procesión. Marta, una de mis entrevistadas, me comentó que consideraba la

12 El término "criollo" aquí está referido a los habitantes del centro histórico de la ciudad de Lima de origen afrodescendiente, y difiere del significado original empleado para identificar a los descendientes de españoles nacidos en territorio americano. Pablo Sandoval (2000, 2009) precisa que en los años sesenta los estudios sociales en Perú contraponen dos tipos de cultura en el contexto migratorio rural-urbano hacia ciudades de la costa: la andina de los migrantes en las barriadas y la criolla de los sectores mestizos en los tugurios de Lima. Lo criollo deja de ser un esquema "ideal" y pasa a definir a sectores sociales medios y bajos de Lima (pp. 283, 287 y 293). Es este significado de "criollo" el empleado a lo largo de este texto.

13 Entrevistada en octubre de 2013.

festividad como "demasiado folclórica" y más bien perteneciente a las "clases populares" de Lima. Sin embargo, ella sí participaba de la procesión del Señor de los Temblores, patrono de la ciudad del Cusco cada vez que regresaba de visita a su ciudad natal en Perú.[14]

La hermandad del Señor de los Milagros en Bruselas

Hasta hace 7 años un bus contratado trasladaba desde la ciudad de Bruselas a los peruanos ahí residentes para que participaran en la procesión en Amberes. Debido a desavenencias entre miembros de la hermandad del Señor de los Milagros en Amberes y devotos que se trasladaban desde Bruselas para participar en la procesión, el grupo de Bruselas decidió formar su propia asociación pese al llamado de unidad que les hiciera en ese entonces el guía espiritual de la comunidad de habla hispana en Amberes. La Asociación de la hermandad del Señor de los Milagros de Bruselas está formada con los peruanos que son parte de la comunidad de habla hispana que asiste a la Iglesia Riches Claires en el centro de Bruselas. Se compone de 12 miembros que participan activamente en la organización de la procesión, de los cuales cinco han sido anteriormente miembros de la hermandad del Señor de los Milagros en Lima. La mayoría de miembros de esta hermandad en Bruselas son mujeres de proceden de Lima e Ica, han tenido o tienen aún una situación de residentes irregulares en Bélgica y trabajan mayoritariamente el sector de servicios de cuidados, ya sea como niñeras o "señoras de la limpieza" (Núñez-Borja y Stallaert 2013). La señora peruana que actualmente dirige la hermandad ha sido miembro de la hermandad del Señor de los Milagros en Pachacamac, su pueblo de origen al sur de Lima y se desempeña como cocinera y niñera en Bruselas.

En los seis últimos años, además de la procesión de octubre, han llevado a cabo eventos paralelos para recaudar fondos, pues su objetivo

14 Entrevistada en noviembre de 2008.

es comprar un marco de plata para la imagen del Señor de los Milagros y poder traer de Lima las andas necesarias para llevar la imagen en procesión, ya que, se me explica, las confeccionadas en Bruselas han sido mal hechas y se ha tenido la necesidad de cubrirlas con un manto. Gloria, miembro de esta hermandad, refiere que para conseguir la autorización del párroco belga de la Iglesia Riches Claires para que albergara la imagen del Señor de los Milagros necesitó una larga negociación, pues dicho sacerdote se negaba argumentando que "no pueden imponernos sus tradiciones", porque la iglesia ya contaba con "suficientes de estas imágenes", tales como la Virgen de Guadalupe (México) y la Virgen de Sullapa (Honduras), y a su congregación de origen belga no le iba a gustar.[15] Actualmente la imagen del Señor de los Milagros está de forma permanente en un corredor lateral de la Iglesia Riches Claires.

Al igual que en Amberes, el recorrido de la procesión del Señor de los Milagros en Bruselas se realiza un domingo de octubre con la respectiva autorización municipal, pero en un perímetro mucho más pequeño y adornado con alfombras de flores. La procesión sólo alcanza a salir de la iglesia y recorrer un tramo de apenas quinientos metros para luego entrar al jardín de la iglesia por una puerta trasera. Terminada la procesión se da paso al almuerzo ofrecido por la hermandad con platos típicos de comida peruana, y que es amenizado con música de Perú. Entre los fieles que asisten, al igual que en Amberes, las motivaciones por participar en la procesión son distintas. Clara se manifiesta:

> —Devota [del Señor de los Milagros] no soy, pero sí iba a la procesión en Lima con mi mami, no me gustan las apretaderas, me sofoco, así que la veíamos del Sheraton, sí, siempre. Desde que murió mi mamá me siento más cerca de la iglesia, sí, aquí siempre voy a la procesión.[16]

15 Entrevistada en enero de 2011.
16 Entrevistada en febrero de 2011.

Julia, miembro de la directiva de la hermandad en Bruselas describe a la procesión como "el momento de la procesión es bien lindo, pues ves esos rostros todos emocionados, la gente hasta llora, sientes esa unión, en ese momento todos estamos unidos".[17] Asimismo, Remigio, otro miembro de la hermandad en Bruselas, me comenta:

> —En la procesión del Señor de los Milagros ves cómo viene gente de otras provincias [de Bélgica], es emocionante con la marcha [Himno Nazareno][18] y la gente con lágrimas en los ojos, te recuerda tu tierra, estás lejos de tu tierra, te emocionas, y vivir eso estando aquí, es como que te transportas. En el momento de la procesión [la gente] se olvidan de todo, se unen.[19]

Por otro lado, otro miembro de la hermandad de Bruselas me refiere que piensa retirarse de la asociación, pues hay un poco de improvisación: "… a mí me gustan las cosas bien hechas, programadas, planificadas. Hay a veces actitudes un poco 'chabacanas', 'folclóricas', quieren celebrar como si estuviéramos en La Victoria", en referencia a cómo se preparan la actividades previas a la procesión del Señor de los Milagros, y continúa mencionando que "la procesión es importante, estamos dando a conocer una tradición nuestra, hay que hacerlo bien".[20] Estos comentarios fueron hechos a raíz de desavenencias internas de la hermandad en Bruselas con el sacerdote que dirige el servicio religioso para la congregación hispanohablante, quien no está de acuerdo con el expendio de comida después de la procesión ya que la comida debería ser "ofrecida" y no "vendida" a los participantes. Esta entrevistada refiere que la última vez que estuvo en la procesión,

17 Entrevistada en febrero de 2011.
18 El Himno Nazareno dedicado al Señor de los Milagros incluye versos referidos a la identidad peruana: "Con paso firme de buen cristiano, hagamos grande nuestro Perú y unidos todos, como una fuerza, te suplicamos nos des tu luz".
19 Entrevistado en noviembre de 2010.
20 Entrevistada en febrero de 2011.

al final "parecía un mercado y al padre no le gustó". Asimismo considera que si bien en Perú es costumbre vender anticuchos y turrón de Doña Pepa en los alrededores de la procesión, "aquí no pues, hay más latinos y ellos no saben; en cambio en Amberes es normal, si yo hasta he comprado mi turrón de Doña Pepa [en la procesión de Amberes], pero es que ahí hay más peruanos". Respecto al tema de la comida, Julia, otra peruana, me comenta de algunos miembros de la hermandad en Bruselas:

> —Eso les gusta, se amanecen preparando en la "cocinadera", la música, y todo eso, no les preocupa tanto la misa ni la celebración, les interesa más ir al mercado. Sí a la mayoría les atrae la comida […] la diversión, la comida, pero es un grupo nada más, diría que es mitad y mitad, los que sí están en la procesión por devoción y los otros que quieren la fiesta con la comida, música.[21]

Durante el servicio religioso celebrado con ocasión de la festividad del Señor de los Milagros en octubre de 2013 en Bruselas, el sacerdote oficiante, de origen colombiano, se refirió al Señor de los Milagros como el "Santo de los inmigrantes", "moreno como muchos de nosotros" e hizo referencia al sufrimiento de los migrantes irregulares:

> —Pintado por un esclavo, Cristo moreno como muchos de nosotros, recogió el dolor de los esclavos, en esa migración, porque los esclavos fueron migrantes, esa trata que queda en el inconsciente de los pueblos latinoamericanos, no se respetó su dignidad, y en esa época la Iglesia se preguntaba si los negros teníamos alma y los indios también, en la primera lectura hemos oído que el Señor no menosprecia por ser pobre y escucha al que sufre, es la oración de los migrantes y del migrante ilegal, ese sufrimiento como

21 Entrevistada en febrero de 2011.

migrante no son vanos, y ese sufrimiento se une al Cristo de los Milagros…[22]

IDENTIDAD COLECTIVA: CRISTO MORENO, HÁBITO MORADO, MÚSICA Y COMIDA PERUANA

La gran mayoría de peruanos en Bélgica ha pasado por un proceso previo de migración interna de zonas rurales hacia zonas urbanas, principalmente Lima. Precisamente es Lima donde se origina la tradición del Señor de los Milagros y es en su centro histórico donde se ubica el templo que resguarda la imagen original. Asimismo, la procesión en el pasado ha sido llevada a los barrios populares de la periferia, como Villa El Salvador y El Agustino, ahí se han afincado los migrantes en Lima. En sus largas horas de recorrido procesional en esta ciudad, el mismo que es transmitido por la televisión peruana desde hace muchos años, la imagen del Señor de los Milagros incluso recibe el homenaje del presidente de la República, del Congreso de la República y del alcalde de Lima en su paso frente a la sede de estas instituciones. Son asimismo muchos los homenajes musicales organizados por las distintas cuadrillas a cargo de reconocidos cantantes de música criolla en Lima. En dicho trayecto no faltan los puestos de comida criolla; anticuchos, mazamorra morada, tamales, y turrón de Doña Pepa se exhiben listos para atender a los fatigados fieles vestidos con el hábito morado. Es una tradición que data de la Lima costumbrista del siglo XIX, cuando las procesiones eran consideradas un acontecimiento social donde la religiosidad y la diversión iban de la mano, matizadas por la presencia de "la venta de viandas y manjares, como picarones, anticuchos acompañados de choclos, y turrón de Doña Pepa, postre característico del mes morado" (Rostworowski 2002, 142-143).

22 Homilía pronunciada durante el servicio religioso en español en la misa celebrada en homenaje al Señor de los Milagros el 27 de octubre de 2013 en la iglesia de Riches Claires en Bruselas.

Esta festividad ha pasado a nuestros días como un culto identificado con devotos de origen africano, pero con el tiempo esa devoción se ha ampliado para comprender en su mayoría población de origen criollo y mestizo de las clases populares. La procesión del Señor de los Milagros está provista de recuerdos, tradición y significado que han quedado registrados no sólo en la memoria de sus seguidores peruanos sino, también, en el registro visual, oral y escrito de su cultura. La procesión y las réplicas de la imagen del Cristo moreno se encuentran diseminadas por las principales ciudades del territorio peruano y son muchas las iglesias que albergan una reproducción de la imagen original. Asimismo son varias las composiciones de música criolla dedicadas al Señor de los Milagros como el vals *Lima de Octubre* del compositor peruano Mario Cavagnaro, en donde se refiere a la procesión de octubre como la ocasión para pasear por las viejas calles limeñas, cantar un vals y comer turrón acompañando al Cristo moreno. En igual forma, las décimas del autor afroperuano Nicomedes Santa Cruz describen la procesión de octubre en *Paso a nuestro amo y señor* como un "torrente morado", "una mar mulata" en la que las andas del Señor de los Milagros navegan como si se tratase de un "velero de plata" (Santa Cruz, 18 de octubre de 1957). Susana Baca, cantante afroperuana, también le dedica una canción a ritmo de cajón y zampoña: "ya no lloraré / Cristo hermano negro, te rezaré / somos los que rezan al Señor / ya no lloraré Cristo hermano negro no lloraré /". Por otro lado, en la novela realista *En octubre no hay milagros* el escritor peruano Oswaldo Reynoso (1966, 1998), en un retrato de la realidad urbana de los años sesenta, describe a los seguidores de la procesión como un grupo sujeto a desigualdades sociales y económicas:

> Todos son iguales por la magia celestina de un hábito morado […] Por ello, octubre en Lima es témpora de humildad: símbolo igualador de clase social; desborde, inútil, del odio popular; diversión alucinante de feria

> taurina y mísera vianda criolla; borrachera de azucena, pisco, incienso y cerveza: lujuria mística de multitud apretujada… (pp. 221-223)

En Bélgica, las procesiones organizadas por las hermandades del Señor de los Milagros en Amberes y Bruselas reproducen los mismos rituales y elementos dictados por la tradición. La imagen de este Cristo moreno, los devotos vistiendo el hábito morado, la música peruana y los platos típicos peruanos confluyen en la memoria de los migrantes peruanos. El más importante de estos rituales lo constituye la procesión de la imagen del Cristo de Pachacamilla por el espacio público,[23] en este caso las calles de Amberes y Bruselas. Los peruanos que asisten a estas procesiones están ahí para reproducir una expresión local de su religiosidad individual, pero también lo hacen atraídos por lo que la festividad representa como elemento de una tradición local. Sea que los motivos que los miembros de estas hermandades en Bélgica tienen para celebrar la procesión –además de mantener viva una tradición– puedan ser inspirados por una experiencia religiosa personal e individual, es el caso que los peruanos que acompañan la procesión sólo se ponen en contacto con las hermandades y su culto en este evento, atraídos por la tradición, la comunidad de connacionales, la expectativa de probar comida tradicional y la semejanza con lo que ocurre en Perú en la misma época del año. Les brinda la posibilidad de continuidad con la vida que tenían en Perú y la seguridad de pertenencia grupal, de identificación con su país de origen, la misma que es convalidada con la participación, el apoyo y, a veces, el impulso de las autoridades peruanas, en este caso el Consulado General del Perú en Bruselas. A éstos se suman los reconocimientos de años

23 La "conquista" del centro urbano, la conquista del espacio público, de la calle, de la ciudad de Bruselas por comunidades inmigrantes apelando a símbolos religiosos ha sido ya remarcada por Stallaert (2004), como es el caso de los gallegos en Bruselas y su uso del apóstol Santiago para una procesión y la instalación de un *menhir* (2004, 89). Sin embargo como bien lo señala la autora, si bien la calle constituye el escenario donde confluyen diversas culturas, en el caso de Bruselas "la diversificación etnocultural del espacio urbano no significa automáticamente más interculturalismo" (Stallaert 2004, 90).

recientes, tanto del Estado peruano como de la Iglesia Católica peruana, que vinculan al Señor de los Milagros como patrono de los migrantes peruanos.

Por ello en este caso estamos ante una memoria colectiva de carácter cultural que incide en la identidad del grupo. Assmann (2000, 2006) señala que la memoria tiene una base cultural y no sólo una de carácter social. Además, precisa que la memoria cultural funciona a través de la reconstrucción y permite al grupo reproducir su identidad; y sobre la base de su conocimiento, siempre referido a una situación real y contemporánea, el grupo fundamenta su conciencia de unidad y especificidad. Si bien queda fija en "figuras inamovibles de memoria y depósitos de conocimientos", cada contexto contemporáneo se relaciona a éstos de manera diferente: ya sea por apropiación, crítica, preservación o transformación (Assmann 1995, 130). En este sentido, Iwona Irwin-Zarecka (1994) manifiesta que lo que define a una comunidad de memoria a través de sus muchas transiciones es el significado compartido, aunque no siempre explicado, que se le da a la experiencia o al evento más que el evento en sí. En el caso de los peruanos en Bélgica, en palabras de Pedro, miembro de la hermandad en Amberes y que ha estado asistiendo a la procesión en Lima desde que era niño, quien continúa con la tradición en Amberes: "… al igual que en diferentes distritos y ciudades del mundo, como en otros países del mundo, la hermandad del Señor de los Milagros es parte de nuestra fe católica, de nuestra identidad peruana".[24]

REFLEXIONES FINALES

Aleida Assmann nos recuerda que ya no es más el carácter de construcción de la memoria colectiva como tal la base para la investigación, la evaluación y la crítica, sino el uso que se haga de la misma

24 Entrevistado en octubre de 2008 y abril de 2009.

(2008, 69).[25] Mi propósito aquí ha sido desarrollar cómo una expresión religiosa peruana, que forma parte de la memoria colectiva local, puede trascender ese ámbito y ser recreada por migrantes peruanos en Bélgica. Sin embargo, en el contexto migratorio la reproducción de esta memoria colectiva adquiere un nuevo significado y puede ser entendida además como una protesta, un acto de resistencia ante la sociedad receptora. Este acto de resignificación se da con negociaciones y avances por la lucha en la construcción de una identidad de bordes diferenciadores para una comunidad dentro de otra comunidad más amplia.

En el presente caso, estamos ante una memoria colectiva des-localizada, pues trasciende los bordes del espacio nacional en que se origina y pasa a formar parte del paisaje urbano en la sociedad de inmigración. Ésta se constituye en memoria colectiva asociada a un nuevo lugar físico al echar raíces en su nuevo entorno, pues conquista el espacio público de la calle a través de las procesiones del Señor de los Milagros en Bruselas y Amberes y a través del espacio físico que ocupa el ícono dentro de las iglesias de Santa Catalina (Sint Catharina) y Riches Claires. La permanencia física de la imagen del Señor de los Milagros en estos nuevos lugares no está exenta de negociación con la sociedad receptora. En dicha negociación es la autoridad institucional la que se opone y controla el espacio físico. Los párrocos se oponen en un inicio y luego es potestad de la autoridad local conceder el permiso para la procesión en el espacio público. La zona de la procesión no deja de estar resguardada por la autoridad, pues se entiende como un espacio transgredido al que no se tiene derecho.

La insistencia tanto de la hermandad en Amberes y de la hermandad en Bruselas, en que la imagen del Señor de los Milagros presida durante el mes de octubre los servicios religiosos que se imparten en

25 "It is no longer the constructedness of a collective memory as such but the use to which it is put that has become the basis for investigation, evaluation and critique" (traducción mía).

español en las iglesias de Sint Catherina y Riches Claires, debe ser entendida como la necesidad de establecer un marcador que los distinga del resto de la congregación "hispanohablante" o "latina", ambos marcadores homogeneizantes que se suman al de la categoría "inmigrante". Los devotos y seguidores de la procesión del Señor de los Milagros se sienten peruanos antes que inmigrantes latinos. Asimismo muchos de los seguidores de este culto no dominan el idioma local, y en un determinado momento no han contado o no cuentan con autorización para residir en Bélgica. Por ello este marcador que tiene origen en su memoria colectiva se constituye, además, en un escudo de protección para la identidad personal ante la alienación producto de la soledad y la falta de interacción con la sociedad receptora. En este sentido, esta memoria colectiva es una proyección por parte del colectivo que desea recordar y del individuo que recuerda con el fin de pertenecer (Assmann 2000, 2006, 7). Finalmente, la celebración para los miembros de las hermandades del Señor de los Milagros en Bruselas y Amberes no está completa si no se lleva a cabo la procesión de este Cristo moreno que simula el esclavo, devaluado y estigmatizado. La comida típica y la música festiva peruana después de la procesión constituyen una parte inherente de la festividad, es la celebración de la toma de la calle y de la igualdad. En su condición de minoría inmigrante existe una necesidad de visibilidad ante el sentimiento de ser invisibles o estarles denegado un lugar en la sociedad de acogida. Es en este contexto que la memoria colectiva des-localizada actúa como un catalizador para la construcción de una identidad colectiva en la sociedad de inmigración, como un linaje de continuidad para garantizar el "nosotros" y el "nuestro" (Hervieu Léger 1993, 2006).

REFERENCIAS

Agencia Zenit. 2014. Perú: los obispos envían mensaje a los emigrantes de su país. El Señor de los Milagros alegría de los migrantes. Recuperado el 6 de

noviembre de http://www.zenit.org/es/articles/peru-los-obispos-envian-mensaje-a-los-emigrantes-de-su-pais.

Arzobispado de Lima. 2011. Festividades en Lima, Señor de los Milagros. *Historia*. Recuperado el 10 de febrero de 2011 de: http://www.arzobispadodelima.org/(s. f.).

Assmann, A. 2008. Transformations between History and Memory. *Social Research: An International Quarterly,* 75 (1): 49-72.

Assmann, J. 1995. Collective Memory and Cultural Identity, *New German Critique,* 65, 125-133 Trad. de J. Czaplicka.

————————. 2006. *Religion and cultural memory: ten studies*. Livingstone, trad. California: Stanford University Press.

Ávila, J. 2003. Lo que el viento (de los Andes) se llevó: diásporas campesinas en Lima y Estados Unidos. En C. I. Degregori, ed. *Comunidades locales y transnacionales, cinco estudios de caso en el Perú*, 167-261. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Brettell, C. 2000. Theorizing Migration in Anthropology. The social construction of networks, identities, communities, and globalscapes. En C. Brettell y J. Hollifield, eds. *Migration Theory: Talking across disciplines,* 97-135. Nueva York: Routledge.

Consulado Peruano en Bruselas. 2006. *Memoria Annual Consulado Peruano en Bruselas*. Ministerio de Relaciones Exteriores/rree. Bruselas: Autor.

Gaudium Press. 2012. Iglesia peruana acompaña a emigrantes en el marco de la Fiesta del Señor de los Milagros. El Señor de los Milagros. Centro de la Fe de los Emigrantes Peruanos. Recuperado el 23 de octubre de http://es.gaudiumpress.org/content/41418-Iglesia-peruana-acompana-a-emigrantes-en-el-marco-de-la-Fiesta-del-Senor-de-los-Milagros#ixzz3YEER6WbE.

Hervieu-Léger, D. 2006. *Religion as a Chain of Memory.* Trad. de S. Lee. Cambridge: Polity Press [original en fránces: 1993].

Hirschman, Ch. 2008. The role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States. En A. Portes y J. de Wind, eds.

Rethinking Migration, New Theoretical and Empirical Perspectives (391-418). Nueva York: Berghahn Books.

Irwin-Zarecka, I. 1994. *Frames of Remembrance: the dynamics of collective memory*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Machiavello, M. 2009. Migración transnacional: identidad y cultura de los peruanos en la Argentina. *Revista Electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad* [Especial Migración Transnacional] 4(5), 1-16. Recuperado el 14 de enero de 2011 de: http://www.interculturalidad.org/numero05/docs/02a02-Diaspora_peruana_Argentina-Macchiavello,Manuel.pdf.

Núñez-Borja, C. 2009. Peruvians in Belgium: Religion as a means to assert identity and as a refuge in the search of identity. Leuven, Bélgica: Katholieke Universiteit Leuven-KU Lovaina, Facultad de Cencias Sociales. Tesis de maestría, Master of Cultures and Development Studies.

————————. 2010. The role of religion in the construction of identity for Peruvian migrants in Belgium. Cahier de Latino-américanistes de Belgique–LABEL [Territorios, fronteras y migraciones en América latina: nuevos y antiguos desafíos para el individuo, el estado y la sociedad civil], 6, 85-93]. Bruselas: Ediciones LABEL.

Núñez-Borja, C. y C. Stallaert. 2013. Mujeres migrantes andinas en Bruselas: género y colonialidad del poder. *Anuario Americanista Europeo* [Tema Central], 11, 31-50.

Paerregaard, K. 2008. In the Footsteps of the Lord of Miracles: The Expatriation of Religious Icons in the Peruvian Diaspora. *Journal of Ethnic and Migration Studies,* 34 (7): 1073-1089.

Portes, A. y J. De Wind., eds. 2008. *Rethinking Migration, New Theoretical and Empirical Perspectives*. Nueva York: Berghahn Books.

Requena, R. 2003. La familia peruana en Japón. En C. I. Degregori, ed. *Comunidades locales y transnacionales, cinco estudios de caso en el Perú*, 263-317. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Reynoso, O. 1998. *En octubre no hay milagros*. Lima: Editorial San Marcos, Biblioteca de narrativa peruana contemporánea.

Rostworowski, M. 2002. *Obras Completas II. Pachacamac y El Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria. Señoríos indígenas de Lima y Canta*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Sandoval, P. 2009. Los rostros cambiantes de la ciudad: cultura urbana y antropología en el Perú. En C. I. Degregori, ed. *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, 278-329. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú e Instituto de Estudios Peruanos.

Stallaert, C. 2004. *Perpetuum mobile: Entre la balcanización y la aldea global*. Barcelona: Anthropos.

Santa Cruz, N. 1957. Paso a nuestro amo y señor. Recuperado el 18 de octubre de http://www.nicomedessantacruz.com/espanol/decimas.htm.

Tamagno, C. 2003. Los peruanos en Milán: políticas de identidad y producción de localidad. En C. I. Degregori, ed. *Comunidades locales y transnacionales, cinco estudios de caso en el Perú*, 319-398. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Van Broeck, A. 1995. Les immigrés Latino-américains sans documents. En J. Leman, ed. *Sans documents: Les immigrés de l'ombre, Latino-américains, polonais et nigérians clandestins*, 31-70. Bruselas: De Boeck Université.

Vaticano News. 2013. Día del migrante peruano, en octubre mes del Señor de los Milagros. Recuperado de http://www.news.va/es/news/america-peru-dia-del-migrante-peruano-en-octubre-me.

MEMORIAS AMPUTADAS, MEMORIAS RETERRITORIALIZADAS

THE MIDDLE PASSAGE (LA TRATA ATLÁNTICA)

Irlanda Villegas

> The voices of dead African ancestors cry out for a conversation with those European and European American Christian slave cultures that were responsible for founding Protestantism with freedom for one group and subordination for another.
>
> Dwight N. Hopkins, *Down, Up, and Over. Slave Religion and Black Theology*

> And no one speaks, no one tells the story about himself or herself unless forced. They don't want to talk, they don't want to remember, they don't want to say it, because they're afraid of it –which is human. But when they do say it, and hear it, and look at it, and share it, they are not only one, they're two, and three, and four, you know? The collective sharing of that information heals the individual –and the collective.
>
> Toni Morrison, *Toni Morrison´s* Beloved

De acuerdo con mi interpretación, el episodio histórico conocido como *Middle Passage (Trata atlántica,* en español), ubicado aproximadamente entre 1540 y 1850 y durante el cual fueron trasladados millones de africanos (las cifras oscilan entre extremos tales como 15 y 100 millones, dependiendo de las fuentes) desde África hasta América, constituye un *idiom* africanista creado por la Premio Nobel de Literatura 1993, Toni Morrison (Ohio 1931), en *Beloved* (1987) y *A Mercy* (2008). Por *idiom* entiendo, en este caso, una práctica específica del africanismo empleada para evocar la tensión entre el discurso y el silenciamiento del discurso que canónicamente ha caracterizado a la literatura estadounidense. Al subvertir desde sus propios textos el comporta-

miento convencional de la narrativa estadounidense, en el que se suele utilizar el discurso africanista como una vía de reforzamiento de lo blanco, Morrison desafía la usanza del "American English", insertándose en el canon con una contrapropuesta discursiva que dota a dicha lengua de nuevos elementos, paradójicamente, de innegable carácter estadounidense.

La historia oficial ubica este episodio en el marco del "Trans-Atlantic slave trade", y suele comparársele con todos los otros procesos de tráfico de esclavos en regiones geográficas y épocas distintas. Después de todo, existe consenso general en señalar 1441 como el año en que comenzó el tráfico comercial de esclavos en el periodo moderno. En esa fecha, diez africanos provenientes de la costa de Guinea fueron embarcados rumbo a Portugal como un obsequio al príncipe Enrique, *El Navegante* (Pope-Hennessy en Hopkins 2000, 44).[1] Sin embargo, para la historia de Estados Unidos éste es un momento crucial que, en opinión de no pocos autores, marcó el rumbo de aquel país, aunque ha existido y sigue existiendo una fuerte tendencia a minimizarlo o, en el mejor de los casos, neutralizarlo.[2] Por estas razones las cifras de personas que perdieron la vida durante este suceso merece atención, pues se percibe el empeño por mantenerlas mínimas, pero bien pueden llegar a alcanzar dimensiones holocáusticas.[3] Por ejemplo, David Levering Lewis,

1 James Pope-Hennessy, *Sins of the Fathers: A Study of the Atlantic Slave Trade 1441-1807* (Londres: Cassell Publishers, 1967), 8, *apud,* Dwight N. Hopkins, 44.

2 Es el caso del interesante y polémico artículo de la española María Teresa Giménez Barbat, titulado "La falacia del blanco malo", de reciente aparición, donde se condena el documental de Michael Moore, *Una historia breve de los Estados Unidos,* y se realiza la apología del libro de Thomas Sowell, *Black Rednecks and White Liberals (*Encounter Books, 2005), bajo la premisa de que el esclavismo norteamericano ha sido históricamente de los menos nocivos en la historia de la humanidad. Obsérvese el tono cáustico –sobre todo en la inserción parentética– de afirmaciones tales como: "Thomas Sowell, negro negrísimo e incorrectísimo políticamente hablando no sólo no compra el mito del blanco esclavista y malvado, sino que hace una ferviente defensa del papel de Occidente (el Occidente blanco del XIX) en la abolición de esta abominable práctica", *Letras Libres,* enero 2011, 101.

3 Hay que tener en mente que un crítico del *mainstream* tan importante como Harold Bloom no se resiste a citar, en el prólogo al estudio sobre *Beloved,* a un colega posmoderno (Stanley Crouch) que ha calificado la novela como "a soap opera of the

uno de los historiadores contemporáneos (docente de la Universidad de Nueva York y ganador en dos ocasiones del Premio Pulitzer en la categoría biografía por su trabajo sobre Du Bois), que ha logrado ser incluido en los análisis disciplinarios promovidos por el propio gobierno estadounidense,[4] refiere en un artículo de 2008 que las cifras concernientes a las víctimas del "Trans-Atlantic slave trade" son sumamente controvertidas y oscilan entre los nueve y los 20 millones:

> The immense numbers involved remain contested among historians –steadily rising from Philip Curtin's once authoritative 1969 of *nine million* Africans transported to the Western Hemisphere from the mid-15th century to the early 19th. Pick a number: a definitive *ten millions* for Roger Antsey and David Eltis; *eleven millions* for James Rawley*; twelve millions* for Joseph Inikori. Increase that number by at least 1/3rd to account for those who perished on the march to the coast, expired in the holding pens, died in the Middle Passage, or succumbed during the seasoning period in the Americas. On the low side, a total of *15 million* Africans must have been captured during a 400-year supply-and-demand transaction between African wholesalers and European retailers. On the high side, the figure may exceed *twenty million men, women, and children* (Lewis 2010, 3-4).

Esto es, aun admitiendo el enorme rango diferencial entre los datos brindados por al menos cuatro respetables expertos en historia estadounidense, la cifra final oscilaría alrededor de los 20 millones. Lewis

---

Black Holocaust". Luego aclara que son pocos los que han coincidido con esta opinión pero, desde su punto de vista, la novela es, sin duda, "perfectly revelatory of the cultural age of *Ideological Resentment*" (Bloom 2004, 7). Es relevante anotar, por otra parte, que la cifra reconocida de víctimas del holocausto judío durante la Segunda Guerra Mundial asciende a seis millones, esto es, la décima parte de lo que el *Middle Passage* representa para Toni Morrison. Conviene señalar que, salvo que se indique lo contrario, a partir de este momento las cursivas en las citas son mías.

4 Conferencia inaugural del Simposio sobre el tráfico de esclavos, dictada el 10 de enero de 2008 y publicada por National Archives, Washington D. C.

critica, no sin cierta ironía, a W. E. B. Du Bois, quien en una fecha tan temprana como 1895[5] calificara el *Middle Passage* como "the most magnificent drama in the last thousand years"; "By "magnificent", –añade Lewis– "Du Bois must have meant titanic in the sense of a global repositioning of demography and the rise of a new European economic system" (2010, 3-4); obsérvese la necesidad del historiador de clarificar el sentido de "magnificent" y su selección del vocablo para expresarlo mejor con el sinónimo "titanic", que guarda cierto sentido trágico pero es mucho menos fuerte que el "holocaust" usado por el crítico literario Stanley Crouch. Lewis inserta el *Middle Passage* en un proceso histórico en apariencia completamente explicable y objetivo, definiéndolo como un sencillo "reposicionamiento demográfico global" aunado simple y llanamente al "surgimiento de un nuevo sistema económico europeo". Nada tan desprovisto de afectividad y, sobre todo, de reconocimiento y deslinde de responsabilidades como este discurso historiográfico contemporáneo. Se nota la necesidad de dotar de objetividad un suceso histórico deplorable, como si simplemente hubiera obedecido a un curso natural en la historia de la humanidad.

En cambio, para un vocero radical de la teología afroamericana, tal y como lo es Dwight N. Hopkins, profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Chicago, el número puede ascender inclusive a los 100 millones y, lo mismo que Morrison, dedica a ellos su obra *Down, Up, and Over. Slave Religion and Black Theology*: "For the 100 million Africans of faith stolen in the European slave trade and dragged to the Americas; and for the future generations of black folk of faith who will co-constitute a New Self and a New Common Wealth". Claro que esta cifra parece contemplar a los herederos del *Middle Pas-*

5 En la tesis doctoral de Du Bois: The Suppression of the African Slave Trade To the United State *[sic]* 1638-1870, presentada el 1º de junio de 1895, según datos proporcionados por el propio Lewis, *ibid*. Confróntese también Erwan Dianteill y Michael Löwy, "W. E. B. Du Bois (1868-1963), El blues del sociólogo afroamericano", *Sociologías y religión. Aproximaciones insólitas*, trad. de I. Villegas.

sage, es decir, a los afroamericanos nacidos de esclavos de aquella primera generación. En este otro extremo se observa la necesidad de encontrar responsables morales, sobre todo en lo que al aspecto espiritual se refiere, pues Hopkins reprocha a los protestantes fundadores de Estados Unidos la instauración de la esclavitud en el Nuevo Mundo y la perpetuación de la esclavitud ejercida por los imperios coloniales europeos.

Es evidente que la ausencia de suficientes registros historiográficos contundentes hace muy difícil tener un cálculo realista, pero que, en contraparte, sí permiten deducir evidencias tácitas a partir de numerosos relatos biográficos orales transmitidos de generación en generación a través de la cotidianidad estadounidense, sobre todo de los propios afroamericanos. No pocas veces, basta revisar la genealogía personal de algún afroamericano contemporáneo para rastrear, apenas en la tercera generación ascendente, algún resabio de esclavitud, y quizá en la inmediata anterior, inclusive alguno del *Middle Passage*. Para Morrison, cuya propia abuela nació siendo esclava, son más de 60 millones las víctimas, como apunta lapidariamente en su sencillo y a la vez misterioso epígrafe de *Beloved* que, a la vez, cumple la función de dedicatoria: "Sixty million and more". Y es que la suya es una novela diseñada con un sustrato historiográfico donde recrea lo que le es imposible de transmitir a la historia en tanto disciplina científica: la emotividad y la vida psíquica y espiritual de los sujetos inmersos en tal suceso. Harold Bloom, judío, también lanza su propio comentario de reconocida autoridad desde la arena literaria: "there are virtually insurmountable aesthetic problems in the representation of any Holocaust, whether of six million Jews or of the "sixty million" African Americans to whom Morrison dedicates *Beloved*" (1990, 8). ¿Cuáles son esos problemas estéticos que avizora Bloom en la novela para la cual se ha visto impelido (supongo que por factores propios del mercado editorial) a recabar estudios críticos y hacer un estudio introductorio, pese a su opinión negativa respecto a ella? Citémoslo:

> Something in our psychic defenses is activated by a litany of atrocities that comprehends mammary rape, a mother's cutting of her baby's throat, whippings, dreadful prison treatment on chain gangs –I stop arbitrarily, rather than complete the catalog. However veiled by indirect style or supernatural intercessions, this profusion of torments may numb any reader's sensibilities. "Guilt is never to be doubted," the motto of Franz Kafka's penal colony, is not necessarily a formula for aesthetic achievement. Acknowledging culpability, at whatever level, itself can become an evasion of cognitive and aesthetic standards of judgment (Bloom 1990, 8).

Al igual que el historiador contemporáneo que simplifica el episodio histórico como uno más entre muchos inherentes al desarrollo natural del capitalismo, Bloom reduce este trabajo novelístico a una simple letanía o catálogo de atrocidades y tormentos. Luego viene el juicio estético y la mención de la palabra clave que o bien se elude o bien se aborda con demasiado brío en el grueso del *corpus* literario estadounidense: "guilt". Ésta es la principal deficiencia de la obra, de acuerdo con él, y es lo que la debilita al punto de calificarla como "tendentious" o "supermarket literature".

Sin embargo, vale preguntarse: ¿es realmente el propósito de *Beloved* (y, en su caso, *A Mercy)* hallar culpables? Creo que es factible distinguir en ambas novelas una propuesta ética (constituida por variados juicios provenientes de los distintos puntos de vista de los personajes) como uno de sus propósitos, que dichos juicios siempre son presentados en su complejidad circunstancial y moral, y nunca como totalitarios o definitorios. Creo, además, que dicha propuesta moral no hace palidecer en absoluto el manejo discursivo –estético– por parte de la autora. Morrison rinde homenaje a un pasado histórico y lo hace con pleno conocimiento de causa, buscando resarcir heridas, provocar sanación a través de la memoria activa, luchando contra la amnesia colectiva, describiendo, analizando hechos históricos recreados a través de la ficción

y tratando de ubicar a los afroamericanos y a los estadounidenses en general en su realidad.[6] Con la escritura de *Beloved* lo hace, además, pese a sí misma, puesto que en los inicios de su carrera novelística se había propuesto expresamente evitar el tema de la esclavitud. En 2008, con la publicación de *A Mercy,* decidió incluir ecos prolépticos desprovistos del factor racial –más no del factor degradación social– en el siglo XVII, mediante el desarrollo de uno de los personajes más bellos: Rebekka Vark, quien también realizó una miserable travesía transatlántica en su calidad de inglesa despreciada por su sociedad y obligada a probar suerte en el Nuevo Mundo. Su actuación subordinada la acerca mucho a la otra mujer blanca marginada en *Beloved* que, sin embargo, es asombrosamente caritativa y ayuda a traer al mundo a la hija de Sethe: Amy Denver. Rebekka y Amy Denver son prófugas de un mundo blanco que las ha despreciado por su género, que las ha orillado a emprender la huida: ambas comparten su calidad de "exiled, thrown-away women" *(A Mercy,* 82). Pero Rebekka corrió con la buena suerte de ser esposa en vez de sierva de gleba. Resulta muy interesante cómo el *Middle Passage* descrito a profundidad en *Beloved* es reforzado por la novela posterior en publicación, pero anterior en la trama, a través de una mujer blanca. Este nuevo trazado permite realizar contrastes entre épocas y grupos étnicos, pero también paralelismos que funcionan como refuerzos del clímax en *Beloved*.

Sin lugar a dudas, Minha Mãe, otro personaje central de *A Mercy,* constituye también una pieza fundamental para el *Middle Passage* ficcional, puesto que, a través de la narración directa, obtenemos la descripción detallada de un partícipe de esta travesía desde África hasta América. Minha Mãe es el primer personaje morrisoniano que ha participado directamente en la trata de esclavos y a quien se le concede voz. En el epílogo de la novela, su monólogo interior da cuenta de las guerras intestinas africanas en el siglo XVII: las tribus vencedoras se adueñaban

6 Esto último sucede, además, en todas las otras novelas de Morrison.

de los sobrevivientes de incendios y masacres para el intercambio comercial. En su caso fue trasladada por tierra cuatro veces, lo cual le permitió atestiguar cómo el número de africanos decrecía hasta que un ciento de ellos fue transportado enjaulado para llegar a su destino, los compradores blancos, con la participación de intermediarios negros: "There we see men we believe are ill or dead. We soon learn they are neither. Their skin was confusing. The men guarding we and selling we are black" (Morrison 2008, 164). He aquí el primer contacto histórico-cronológico entre africanos y blancos consignado en la novelística morrisoniana. Minha Mãe señala inclusive el temor de los africanos a ser devorados por los blancos (por un potencial canibalismo), con lo cual la autora pone de relieve los temores ante la Otredad y revierte estratégicamente el prejuicio –no pocas veces injustificado– por parte de los blancos hacia los africanos en lo tocante al canibalismo. En este siniestro escenario, Minha Mãe describe desde los ojos nativos los barcos europeos: "We come to a house made to float on the sea" (2008, 164) y los tormentos a los que fue sometida como una de las primeras víctimas del *Middle Passage:* cuello, muñecas y tobillos encadenados en un minúsculo corral compartido con mujeres y niños, vivir en mazmorras entre ratas y condiciones higiénicas espeluznantes ("It is one matter to live in your own waste; it is another to live in another's" (2008, 164); como muchos otros, ella habría preferido arrojarse al mar, ser comida por tiburones o negarse a comer hasta morir, pero ni siquiera eso le permitían. Fue así como llegó a Barbados, preguntándose muchas veces –como un Job bíblico– "why I could not die as others did" (2008, 165). Hacía tiempo que los niños habían dejado de llorar: "Like grass trampled by elephants, they sprang up to try life again […] Now, eyes wide, they tried to please, to show their ability and therefore their living worth" (2008, 165). Ya en tierra firme experimentó el solaz del aire fresco para enfrentarse después a toda clase de alimañas. Los blancos no fueron los únicos traficantes en el *Middle Passage,* pero no por ello disminuye su responsabilidad. Desde su punto de vista como partícipe

de esa historia temprana de trata esclavista, Minha Mãe percibe el suyo como un destino más ligado a las consecuencias de las guerras intestinas en el continente que habita que como un abominable episodio histórico que tendría una duración de varios siglos.

"Los principios morales son intemporales pero las elecciones morales son las posibles en un tiempo y lugar", afirma Sowell.[7] No puedo estar más de acuerdo con él. Morrison explora a profundidad las causas y los efectos de elecciones morales específicas tomadas en lugares y momentos particulares y las dota de una vida psíquica, afectiva y espiritual que permite imaginar de una manera más completa, fina y acabada las complejas circunstancias existentes a la hora –histórica– de poner en juego los distintos valores morales. Que existe responsabilidad histórica queda claro aun para los historiadores pertenecientes al *mainstream*. Es precisamente Lewis quien admite que "What was true before the Declaration of Independence [1776] persisted as a crucial economic fact of life a quarter century afterward [1801]" (cit. en Giménez 2011). El referente de "what" es precisamente el tráfico de esclavos con destino final en territorio norteamericano. Pero los estudiosos del fenómeno afroamericano amplían mucho más este estrecho rango, y llegan a señalar como fecha límite inclusive los últimos años del siglo XIX.

De acuerdo con Dwight N. Hopkins, fue el 17 de agosto de 1619 cuando encalló en Jamestown (establecido en Virginia por un grupo de *settlers* ingleses anglicanos, en 1607) un barco que transportaba al primer grupo de africanos traídos por la fuerza a las futuras 13 colonias: se trataba de tres mujeres y 17 hombres negros que habían sido raptados de África por españoles para con rumbo al Caribe. La nave fue interceptada por holandeses que se adueñaron de la carga y la condujeron a su territorio en Norteamérica (2000, 16-17). Cinco años después, en todo el territorio holandés de Virginia la cifra de esclavos negros ascendía a 22, en tanto que hacia 1648 alcanzó velozmente los 300.

---

7 *apud,* Ma. Teresa Giménez Barbat, "La falacia del blanco malo", *op. cit*.

La travesía se realizaba en barcos que tardaban en cruzar el Atlántico inclusive meses. A fin de obtener el mayor margen de ganancia viable, los traficantes retacaban los navíos de tal forma que un barco diseñado para llevar una carga de 400 personas podía llegar a transportar hasta 600. El viaje era cruento: los africanos iban encadenados de pies y manos, uno a otro, con espacios extremadamente reducidos. Había multiplicidad de herrajes destinados a la propinación de castigos, incluso varios de ellos con el sólo propósito de divertir a la tripulación blanca, tales como herrajes para colgar de los tobillos a las mujeres y violarlas o para colgar del cuello a cualquiera que se hiciera merecedor de un tormento (Apted 2006). Las condiciones del viaje eran fatales y sólo conseguían llegar a su destino la mitad o un tercio de los africanos que habían sido subidos por la fuerza. Por la manera en que eran transportados, muchos de ellos quedaban lisiados de por vida. Predominaban enfermedades tales como la viruela y la disentería, y en no pocas ocasiones los cautivos recurrían al suicidio negándose a comer o arrojándose al mar, si es que podían efectuar alguna de estas acciones, pues en cuanto comenzaron a generalizarse se les forzaba a comer y las cadenas impedían cualquier movimiento suyo.

Irónicamente, los barcos donde eran transportados tenían nombres amables que connotaban valores éticos y cristianos: *Brotherhood, John the Baptist, Justice, Integrity, Gift of God, Liberty, Mary, Hope, Jesus*… (Hopkins 2000). Entre 1700 y 1808 tuvo lugar el apogeo del tráfico de esclavos en Norteamérica. De acuerdo con Lewis, aproximadamente 40% de los esclavos cautivos en sitios africanos clave tales como Senegambia, la costa de Windward, Costa de Oro (Ghana), la ensenada de Biafra, El Congo y Angola con dirección hacia el hemisferio occidental era transportado en barcos ingleses y norteamericanos. Esto representaba dos tercios del total del tráfico de esclavos que iniciaba en África (Lewis 2008, 5-6). Alrededor de 35% de ellos moría en los cañaverales del Brasil, 50% en los rastros (mataderos de ganado) del Caribe, y sólo

5% en las plantaciones de tabaco, arroz y algodón de Norteamérica (Berlín, en Lewis 2008). La cifra referente a Estados Unidos sigue pareciendo baja. En todo caso se trataba de un negocio muy redituable, ya que en el siglo XVII un esclavo se compraba en África a un costo de 25 dólares y era vendido en América hasta en 150 dólares. Cuando el tráfico de esclavos dejó de ser legal continuó realizándose en el mercado negro, incrementando aún más las ganancias.

Si bien en 1807 cesó *de jure* el tráfico internacional de esclavos, *de facto* dicho comercio sólo vio el final en 1865, al término de la Guerra Civil.[8] Ello significa que entre dos fechas tan distantes como 1619 (que marca el arribo del Mayflower con los primeros *pilgrims* a Norteamérica) y 1865 (fecha de la abolición de la esclavitud, con la 13ª. Enmienda a la Constitución) fueron traídos por la fuerza constantemente africanos en calidad de esclavos.

Es menester señalar que entre estas dos fechas destaca una tercera: 1807, cuando es declarado el cese internacional de la esclavitud, pero completamente inobservado en la práctica en Estados Unidos. En el siglo XIX, a las personas que seguían siendo sujetas a tráfico se les conocía como "Saltbacks" o "freshly imported" (Hopkins 2000, 23-24 y 131), grupos grandes de africanos secuestrados que eran transportados bajo condiciones inhumanas en barcos europeos y estadounidenses con rumbo a Norteamérica y el Caribe. Este tráfico tardío ha sido documentado a partir de evidencias contemporáneas al fenómeno, como ésta que data de 1857:

> The importation of black cargoes from Africa and the West Indies [averaging five thousand black contraband per year] proved hard to stamp out. The profits were high, and the risks were reduced because of the

8 Inglaterra, por ejemplo, aprobó la Ley de Emancipación de Esclavos en 1833 gracias a una intensa labor del parlamentarista metodista Wilberforce y ésta entró en operación en 1838.

> federal government's failure to vigorously search out the offenders[9] (Hopkins 2000, 24).

O esta otra que data de 1855:

> Regarding the continued illegal smuggling of Africans and their mode of transport, Captain Smith responded in his interview below:
>
> "How do you pack [the Africans on the boat] at night?"
>
> "They lie down upon the deck, on their sides, body to body. There would not be room enough for all to lie on their backs"[10] (Hopkins 2000, 46-47).

Todavía en fechas tan tardías respecto al supuesto esplendor del tráfico de esclavos como 1863 (y tan próximas al presente de *Beloved* –1873– así como a su acción crucial, el filicidio –1865–), colindante con el término formal reconocido de este oscuro periodo histórico, hubo testimonios de la trata de esclavos durante el *Middle Passage:*

> The sandwiching of Africans en route, in addition to the entire slave trading process, decimated the numbers stolen from the Continent. Lord Palmerston (of the 1844 British House of Lords) made this point: "that of the three Negroes seized in the interior of Africa, to be sent into slavery, but one reaches his destination, the two others died in the course of the operations of the slave trade. Whatever may be the number landed, therefore, we must triple it to obtain the true number of human beings"[11] (Hopkins 2000, 46-47).

---

9 "A detailed account of how a British ship stops and boards an American vessel smuggling African cargo in September 1857", *The anti-slavery advocate*, Londres, marzo de 1858, 116-117. Acervo de la Boston Public Library (sección Rare Books), *apud*, Hopkins.

10 Testimonio contenido en *The Anti-Slavery Advocate*, enero de 1855, 235, perteneciente al acervo de la Boston Public Library (sección Rare Books).

11 "Preliminary Report: Touching the Condition and Management of Emancipated Refugees; Made to the Secretary of War, by the American Freedmen's Inquiry

Como sugiriera Lewis en la conferencia inaugural sobre tráfico de esclavos del Simposio celebrado en 2008, la pregunta que ha estado en el aire desde hace aproximadamente 40 años (y recordemos que las novelas de Morrison que nos ocupan datan de hace 24 y 5 años respectivamente) es ¿por qué repentinamente empezó a definirse como "inmoral" una institución que durante siglos había sido aceptada como parte integral de las legislaturas y las religiones europeas? (p. 12)[12] Creo que Morrison nos lanza esta misma pregunta y que, al igual que David Eltis, intuye que "the missing element is not a resolution of the issues so much as any hint that reconciliation is possible" (cit. en Lewis 2008, 12), desarrollando a través de la ficción la apertura a la posibilidad de tal reconciliación, cuestión que la historiografía todavía tardará varios años en descifrar, como reconoce el propio Lewis.

El clímax de la novela de Morrison se refiere, precisamente al *Middle Passage*. Analicémoslo. El momento cúspide de *Beloved* está constituido, sin duda alguna, por la serie de tres monólogos interiores (apartados 2, 3, 4 y 5[13]) que se localizan en la segunda parte de la novela (compuesta por un total de siete apartados), precedidos tan sólo por la narración presente focalizada en Stamp Paid (apartado 1), cuya función es principalmente informativa, pues nos brinda datos específicos en torno a la vida doméstica que están llevando Sethe, Denver y Beloved en Bluestone Road 124, a las afueras de Cincinnati, Ohio, en 1873, esto es en el presente de la novela. Además, este primer apartado de la segunda parte nos brinda señales analépticas de importantes sucesos del pasado, tales como la depresión de Baby Suggs (a través del diálogo directo entre Stamp Paid y Suggs) y la planeación de la fuga de Sweet Home por parte

---

Commission, June 30, 1863," localizado en la sección "Slavery" de los National Archives, Washington, D.C., expediente 3280, 1863, microfilm 199, 37.

12 Lewis señala que fue David Brion Davis el primero en formular públicamente esta pregunta.

13 Curiosamente, son dos los apartados (4 y 5) focalizados en *Beloved*. Esta estructura no es, en absoluto, gratuita, como se verá en breve.

de Halle, Sethe y los demás esclavos (a través de un monólogo interior focalizado en Sethe).

Narratológicamente, este primer apartado enmarcado en Stamp Paid funge como puente entre el final de la primera parte de la novela, que culmina con el rompimiento (expresado a través del diálogo directo) entre Sethe y Paul D, quien la acusa de amar demasiado ("Your love is too thick", [Morrison 1987, 193]) y destaca sus rasgos animalescos –como antaño hiciera Schoolteacher– ("You got two feet, Sethe, not four" [p. 194]) abriendo una brecha insalvable entre ellos. En este apartado nos enteramos, por un lado, de que Paul D está deshecho y, por el otro, de que entre las mujeres del 124 ha surgido un lazo misterioso e inexplicable que tiene muy intrigados a sus vecinos. Se establece, por lo tanto, el *locus* ético apropiado y efectivo para profundizar en las situaciones éticas postuladas a lo largo del relato. El apartado todo, podríamos decir, es el preámbulo al momento cumbre de la novela:

> Stamp Paid abandoned his efforts to see about Sethe, after the pain of knocking and not gaining entrance, and when he did, *124 was left to its own devices.* When Sethe locked the door, the women inside were *free at last* to be what they liked, see whatever they saw and say whatever was on their minds.
>
> Almost. Mixed in with the voices surrounding the house, recognizable but *undecipherable* to Stamp Paid, were the thoughts of the women of 124, *unspeakable thoughts, unspoken* (Morrison 1987, 235).

Stamp Paid ha anunciado el movimiento intrínseco de la narrativa que ahora se comportará como una narración que se muerde la cola en círculos concéntricos que nos permitirán llegar al momento álgido de la historia estadounidense esclavista –el *Middle Passage*– al tiempo que se tocarán las fibras más emotivas de la relación parental, filial y fraternal entre estas mujeres. Es, pues, ésta la apertura a una serie de ondas concéntricas que dan cohesión y congruencia a la totalidad de la novela,

dado que precisamente de estos tres monólogos se desprenden la cualidad y la especificidad del concepto de amor contenido en el título de la novela y en torno al personaje epónimo. A través de la narración en primera persona desde distintos focos entramos, así, a la esencia misma del amor filicida y del amor en los tiempos de la esclavitud.

El segundo apartado está focalizado en Sethe, quien se expresa, como es de esperarse, desde su posición de madre, sobre todo en su función de madre de Beloved. Hay dos oraciones que sintetizan de manera muy efectiva y altamente estética esta función del amor maternal: "How if I hadn't killed her she would have died and that is something I could not bear to happen to her" (Morrison 1987, 236) y "when I tell you you mine, I also mean I'm yours" (p. 239). Se trata de oraciones paradójicas, tipo oxímoron, que explican: *a)* la aporía de la libertad durante el periodo esclavista, y *b)* la reciprocidad del amor maternal. Este segundo apartado constituye la explicación apologética del filicidio, muy convincente por cierto.

El tercer apartado está focalizado en Denver, quien exterioriza su amor fraternal, inseparable del amor por sus padres. Herida de abandono, Denver vive esperanzada al regreso de su padre, de quien guarda recuerdos hermosos que le han sido transmitidos a través de su madre y su abuela. Su hermana ha venido a acompañarla en esa espera. El amor por su madre, en cambio, guarda el estigma del homicidio y cada noche Denver tiene un mal sueño –junto con sus hermanos varones, Buglar y Howard–: que su madre la degollará a ella también. Baby Suggs, la abuela, representa aquí la recepción del amor filial y es ella quien le ha enseñado: "That I should always listen to my body and love it" (p. 247), transmitiéndole la fuerza ancestral necesaria para sobrevivir en el mundo que le ha tocado. La disyuntiva paradójica en la que se halla inmersa Denver está expresada icónicamente en una oración efectiva y económica que explica de dónde le viene la fortaleza interior que la hará capaz de salir avante y sacar de la miseria a su familia: "I swallowed her blood right along with my mother's milk" (p. 242).

El pasaje que más me interesa, porque creo que constituye un *idiom* africanista, es, por supuesto, el más oscuro y misterioso. No podía ser de otra manera en primera instancia, debido a que la voz narrativa pertenece a una muchacha fantasmagórica con un cuerpo de 18 años cuya edad mental y afectiva es, sin embargo, la de su asesinato, 2 años. Esta pequeña niña, "crawling-already", carece de nombre propio, y su único apelativo proviene no de la vida (no de un acta de nacimiento, no de una fe de bautismo, no del nombre con el que la llamaban su madre, su padre, su abuela o sus hermanos) sino de la muerte, –literalmente– de la lápida incompleta: "BELOVED", adjetivo y sustantivo con el que el ministro se refirió a los asistentes durante su entierro; vocablo que denota el amor divino del pastor a sus ovejas y también el amor fraternal que se deben entre sí los hermanos en Cristo. A Sethe le habría gustado haber hecho grabar también el adverbio "DEARLY", que expresaba mejor su amor inconmensurable de madre. Es incuestionable que ambos vocablos denotan autoridad divina, guía parental y amor cristiano.

La pequeña víctima del filicidio carece de nombre, pero no cabe duda de que fue, ha sido y es amada. Ella aprende su nombre en la tumba a partir de la lectura de la lápida rosa; casi podemos imaginarla tocando las letras grabadas, aprehendiéndolas *(grabbing them)* con las yemas de los dedos antes de verlas con los ojos, cual si fuera invidente:[14]

> "What might your name be?" asked Paul D.
>
> "Beloved," she said, and her voice was so low and rough each one looked at the other two. They heard the voice first –later the name.
>
> "Beloved. You use a last name, Beloved?" Paul D asked her.
>
> "Last?" She seemed puzzled. Then "No," and she spelled it for them, slowly as though the letters were being formed as she spoke them (Morrison 1987, 62).

14 Estas letras grabadas recuerdan las inscritas con clavo sobre cemento por Florens en *A Mercy*.

Todo parece indicar que de la fuerza de ese amor maternal y divino proviene toda su fuerza capaz de transformarla físicamente (nótese que la voz –el elemento corporal– llega antes que el nombre –el concepto–) en una mujer de carne y hueso, de la edad que tendría de no haber muerto, y que, incluso, es susceptible de convertirse en madre (en este momento de la novela ya está embarazada):

> "For a baby she throws a powerful spell," said Denver.
>
> "No more powerful than the way I loved her," Sethe answered and there it was again. The welcoming cool of unchiseled headstones; the one she selected to lean against on tiptoe, her knees wide open as any grave. Pink as fingernail it was, and sprinkled with glittering chips. Ten minutes, he said. You got ten minutes I'll do it for free.
>
> Ten minutes for seven letters. With another ten could she have gotten "Dearly" too? She had not thought to ask him and it bothered her still that it might have been possible –that for twenty minutes, a half hour, say, she could have had the whole thing, every word she heard the preacher say at the funeral (and all there was to say, surely) engraved on her baby's headstone: Dearly Beloved. But what she got, settled for, was the one word that mattered. She thought it would be enough, rutting among the headstones with the engraver, his young son looking on, the anger in his face so old; the appetite in it quite new. That should certainly be enough. Enough to answer one more preacher, one more abolitionist and a town full of disgust (Morrison 1987, 5).

Es en voz de esta niña llamada *post mortem* Beloved donde se atan todos los cabos expuestos, inclusive desde las primeras páginas de la novela, como consta en el fragmento citado. El filicidio exige brindar una respuesta políticamente correcta a la comunidad ultrajada: Sethe se ve impelida a explicar, de alguna manera, que sí amaba a su hija, que –de hecho– la amaba mucho, quizá demasiado, como le critican, pero quiere dejar bien claro que fue y es amada hasta la veneración: "That has got to

be something for a woman to do, and I got close to it myself when I got out of jail and bought, so to speak, your name" (p. 240). De ahí la selección del vocablo elegido para la lápida. De ahí el acto de nombrar aunque sea sólo después de la muerte, en respuesta a la necesidad de reconocer a esa pequeña criatura sacrificada. El nombre otorgado *post mortem* es el elemento paratextual de gran relevancia para crear el *idiom* africanista relativo al *Middle Passage*.

Pero dotar de un apelativo a esta pequeña no es suficiente. Ha sido menester que ella se encarne en la persona que sería de haber seguido viva. El grabado de la lápida, allá por las primeras páginas de la novela, implicó un acto sexual ("the one she selected to lean against on tiptoe, her knees wide open as any grave" [Morrison 1987, 5]) estableciendo una inusitada comparación entre la tumba y la matriz. El concepto de cavidad es el elemento que permite esta conexión metafórica puesto que Beloved empieza a vivir a partir del acto de libertad ejercido por Sethe, empieza a tener nombre a partir de su muerte. Es relevante –por su carácter irónico– el hecho de que durante su unión matrimonial Sethe no pudo contar con la bendición de un ministro eclesiástico, pero sí pudo propiciársela a su hija durante su entierro. La metáfora de la cavidad sepulcral como generadora de vida en este contexto ético muy específico es reiterada con el rompimiento de aguas de Sethe ante la primera aparición de Beloved encarnada en una muchacha, a las afueras del 124. El corolario en el contexto esclavista parece ser, por lo tanto: es necesario morir para vivir, es necesario experimentar la libertad a ultranza, inclusive en medio del más aterrador panorama esclavista, para llegar a la vida. "The 'crawling already' girl" tiene que pasar por esa cavidad para convertirse en "Beloved".

En vida, Beloved nunca llegó a erguirse; todas las descripciones de su primera infancia se refieren a ella en la fase inmediata previa al acto de caminar, es decir, a la fase del gateo. Esta posición infantil, aunada a la imagen de la cavidad tumba-matriz, nos hace evocar también la posición fetal anterior al nacimiento. "Descansar en paz" suele ser el principal objetivo del ritual funerario, pero es justamente lo que no se consi-

gue en el caso de la violenta e injusta muerte de esta niña. Dada la alteración del orden cósmico provocado porque la madre –la dadora de vida– se convierte en la dadora de muerte, nadie puede descansar en paz: ni la niña ni sus hermanos, ni la abuela ni los vecinos, y mucho menos la madre. No es sino hasta que Beloved encarna en una mujer y regresa –en lo que en un primer momento podría pensarse como un resarcimiento del orden (aunque sabemos después que no es así)– que Sethe logra alcanzar la paz que debería haberse conseguido a través del entierro cristiano:

> When I put that headstone up I wanted to lay in there with you, put your head on my shoulder and keep you warm, and I would have if Buglar and Howard and Denver dind't need me, because my mind was homeless then. I couldn't lay down with you then. No matter how much I wanted to. I couldn't lay down nowhere in peace, back then. Now I can. I can sleep like the drowned, have mercy (Morrison 1987, 241).

La cavidad sepulcral representa también la culpa, la profunda tristeza, la desesperación y la angustia al borde de la demencia sufridas por la madre. Pero ahora que Beloved ha cruzado el puente entre la muerte y la vida ("there is no one to want me to say me my name I wait on the bridge because she is under it there is night and there is day" [p. 251]) Sethe logra alcanzar la paz, logra conciliar ese sueño profundo cercano a la muerte. Sethe puede morir tranquila porque cree que se ha hecho justicia sobre su hija al serle devuelta la vida y, por lo tanto, su idea de "matarla para salvarla" ha funcionado. Sin embargo, es de sumo interés observar la imagen seleccionada: "sleep like the drowned", pues puede ser leída como una antesala del monólogo de Beloved, donde se refiere al *Middle Passage*. Esta imagen visual nos transporta de inmediato a una tercera posición física: la del ahogado, que se suma a la posición fetal (en la matriz y en la tumba) y a la postura de gateo (en el 124). Hay, por consiguiente, tres espacios intersticiales caracterizados por ser cavi-

dades y enganchar, por un lado, a la vida y, por el otro, a la muerte. Resulta crucial que los tres intersticios constituyen, a su vez, *locci* éticos, pero no desde los cuales se tomen decisiones éticas sino en los cuales se sufren las consecuencias de decisiones previamente tomadas.

La matriz de la mujer filicida[15] y la tumba, en este caso, funcionan como dadoras de vida, de esa vida intrínsecamente ligada a la muerte que alberga el cuerpo en posición fetal, es decir, en desarrollo. Este puenteo entre la vida y la muerte es destacado en el argumento con varias imágenes: la ruptura de la fuente maternal en Sethe cuando distingue a una chica desconocida a la puerta de su casa, el puente en el que se localiza Beloved en su monólogo, y el riachuelo de donde –literalmente– resurge Beloved convertida en una jovencita:

> Back beyond 124 was a narrow field that stopped itself at a Wood. On the yonder side of these woods, a stream. In these woods, between the field

15 Resulta por demás interesante que esta idea de cavidad maternal es extendida a través de otras cavidades, *i. e.* del vacío provocado por la muerte donde se supone que debe haber vida, es constantemente reforzada a lo largo de la novela a través de los diferentes epítetos que se le otorgan a Sethe referentes a su mirada: vacía, incapaz de distinguir el color. Algunos ejemplos son "… punched the glittering iron out of Sethe's eyes, leaving two open wells that did not reflect firelight" (p. 11); "Every dawn she saw the dawn, but never acknowledged or remarked its color. There was something wrong with that. It was as though one day she saw red baby blood, another day the pink gravestone chips, and that was the last of it" (p. 47); "But the worst ones were those of the nigger woman who looked like she didn't have any" (p. 177). Lo cierto es que Sethe pierde la mirada al matar a su hija: "she empties out her eyes" (p. 249), provocando con el filicidio la creación de esa cavidad maternal en su mirada diametralmente distinta a la del útero generador de vida. El vacío, conectado al hierro, denota que los herrajes usados en el sistema esclavista matan literalmente lo que hay de vivo en los esclavos. Esta imagen del hierro es también retomada en la tabaquera de lata donde Paul D esconde sus sentimientos. Por otra parte, la vacuidad está contenida también en los ojos de Beloved: "Denver was about to sit down when Beloved's eyes flew wide open. Denver felt her heart race. It wasn't that she was looking at that face for the first time with no trace of sleep in it, or that the eyes were big and black. Nor was it that the whites of them were much too white –blue-white. It was that deep down in those big black eyes there was no expression at all" (p. 66). Estos ojos inexpresivos, sin embargo, son devoradores: "Beloved could not take her eyes off Sethe […] Sethe was licked, tasted, eaten by Beloved's eyes" (p. 68). La mirada de Sethe y su vacío se revierten sobre ella de la misma manera en que ha afectado a su hija Beloved. Entre madre e hija se genera un vacío circular y concéntrico, autofagocéntrico.

> and the stream, hidden by post oaks, five boxwood bushes, planted in a ring, had started stretching toward each other four feet off the ground to form a round, *empty* room seven feet high, its walls fifty inches of murmuring leaves (Morrison 1987, 34).

He destacado el adjetivo que sirve para enfatizar la idea de vacío en esta otra cavidad acuosa. Se trata de un sitio fronterizo entre la muerte y la vida, entre el día y la noche, donde son evidentes el dolor y el cansancio de Beloved provocados por este surgimiento de las aguas.

> A fully dressed woman walked out of the water. She barely gained the dry bank of the stream before she sat down and leaned against a mulberry tree. All day and all night she sat there, her head resting on the trunk in a position abandoned enough to crack the brim in her straw hat (p. 60).

Compárense los resultados publicados recién citados con la intención autoral (declarada en el prólogo a la segunda edición, p. xviii):

> I sat on the porch, rocking in a swing, looking at giant stones piled up to take the river's occasional fist. Above the stones is a path through the lawn, but interrupted by an ironwood gazebo situated under a cluster of trees and in deep shade.
>
> She walked out of the water, climbed the rocks, and leaned against the gazebo. Nice hat.

El 124 es el sitio fantástico donde conviven vivos y muertos y donde suceden hechos extraordinarios; donde la cotidianidad y lo maravilloso se conjugan en un ámbito acostumbrado. Es el sitio *unheimlich* o siniestro que a fuerza de repetirse se ha vuelto *heimlich* o familiar,[16] íntima-

16 En su acepción original desarrollada por Freud, la vagina, estrechamente vinculada con su función reproductiva, es el epítome de lo paradójicamente *heimlich* (todos nacemos a través de ella si es parto natural) y *unheimlich* (para el varón representa

mente asociado con la idea de filiación sanguínea. En el 124 la bebé carente de nombre aprende a gatear e inclusive intenta subir gateando las escaleras; es decir, pasa a una fase superior de su desarrollo, en tanto que Beloved aprende a caminar, a comer, a controlar esfínteres y a hablar, prosiguiendo tal desarrollo.

La alusión de Sethe a la imagen del ahogado nos remite a una tercera cavidad –el agua– donde el cuerpo femenino reposa, muerto. La imagen es de paz, como la Ofelia de Shakespeare, símbolo del amor no declarado.[17] Ya desde el relato del nacimiento de Denver había destacado esta imagen del ahogado, pues Amy Denver recuerda a un negro ahogado en Beaver River: "Well I was just fishing there and a nigger floated right by me. I don't like drowned people, you? Your feet remind me of him. All swole like" (p. 42). La imagen de Sethe flotando ahogada constituye un eco del *Middle Passage*. En *A Mercy* hay otro personaje proveniente del mar, Sorrow, que también puede ser leída como un guiño de estas mujeres que han de sobrevivir entre las fronteras marítimas y continentales. Sorrow es una náufraga y casi pierde la vida:

> Before coming to the sawyer's house, Sorrow had never lived on land. Now the memories of the ship, the only home she knew, seemed as stolen as its cargo […] After searching for survivors and food, fingering spilt molasses from the deck straight into her mouth, nights listening to cold wind and lapping sea, Twin joined her under the hammock and they have been together ever since. Both skinned down the broken mast and started walking a rocky shoreline. The bits of dead fish they ate intensified their thirst which they forgot at the sight of two bodies rocking in the surf. It was the bloat and sway that made them incautious enough to wade away from the rocks into a lagoon just when the tide was coming in.

---

lo aterrador por desconocido). Cfr. Sigmund Freud, "Lo siniestro", L. López Ballesteros en E. T. A. Hoffmann, *El hombre de la arena precedido de Lo siniestro por Sigmund Freud,* 1991.

17 De quien también hay una alusión en *A Mercy,* como ya se ha comentado.

> Both were swept out to deep water; both treaded as long as they could until the cold overcame their senses and they swam not landward, but toward the horizon. Very good luck, for they entered a neap rushing headlong toward shore and into a river beyond (2008, 117).

"Such a sight" es una frase adjetiva fácilmente aplicable a Beloved luego de su resurgimiento de las aguas. Del mismo modo en que Sorrow adquiere un nombre sólo después de haber tocado tierra, Beloved recobra el nombre que le diera Sethe –sólo después de su paso por las aguas–. Así también Amy lega su nombre a la recién nacida después del parto, después de su paso por las aguas. El paso por las aguas –violento– en estos tres casos, es una fase obligada en la construcción de la identidad individual: *1.* la esquizofrénica she/Twin marítima se convertirá en Sorrow en tierra para convertirse en Complete al ser madre; *2.* Beloved adquiere nombre sólo después de reconstituirse en una chica de 20 años; *3.* Denver lleva el legado de una blanca misericordiosa porque habrá de mezclarse con otros blancos en sana convivencia para lograr la supervivencia.[18] En el plano colectivo, considero que la propuesta ética morrisoniana es el reconocimiento del *Middle Passage* para construir la identidad estadounidense.

En esta sección de monólogos, el paso por las aguas será el del *Middle Passage:* a través de ellos, y muy especialmente del de Beloved, se atravesarán atemporalmente fronteras de la memoria colectiva y el recuerdo individual para llegar hasta la travesía marítima del tráfico de esclavos entre África y América. Esta atemporalidad es reforzada en la ampliación del *idiom* africanista *Middle Passage* en *A Mercy*. Rebekka se refiere a su cruce del Atlántico, proveniente de Inglaterra, durante su delirio causado por la viruela –una de las enfermedades que se contraían precisamente en estas travesías.

---

18 No puede pasarse por alto que Florens también atraviesa un río antes de completar su viaje, una travesía que le sirve para autoidentificarse.

> Remembered also how ocean slap exaggerated the silence. Perhaps they were blotting out, as she was, what they fled and what might await them. *Wretched as was the space they crouched in,* it was nevertheless blank where a past did not haunt nor a future beckon. Women of and for men, in those few moments they were neither. And when finally the lamp died, swaddling them in black, for a long time, oblivious to the footsteps above them, or the lowing behind them, they did not stir. *For them, unable to see the sky, time became simply the running sea, unmarked, eternal and of no matter* (2008, 85).

La última oración destacada se refiere a este tiempo detenido, a este largo periodo inaugurado con un viaje como el de Rebekka en el siglo XVII, que se perpetuaría hasta finales del siglo XIX. La londinense Rebekka, dos siglos antes que Beloved, también relata mediante un lenguaje que colinda con lo absurdo febril esa terrible experiencia, lo cual puede significar semióticamente en paralelo a Beloved, dado que esta última emblematiza a todos los esclavos traídos desde África. Nótese el uso del verbo "to crouch" en ambas novelas y cómo aquí este intersticio es calificado con el adjetivo "wretched". Aun para los blancos, este paso a un nuevo orden económico está condenado a traer consigo maldiciones. Es muy diferente, desde luego, porque no es traída en calidad de esclava, pero sí lo es en calidad de escoria europea:

> There was nothing in the world to prepare her for a life of water, on water, on water, about water; sickened by it and desperate for it. Mesmerized and bored by the look of it, especially at midday when the women were allowed another hour on deck. Then she talked to the sea. "Stay still, don't hurtle me. No. Move, move, excite me. Trust me, I will keep your secrets: that the smell of you is like fresh monthly blood; that you own the globe and land is afterthought to entertain you; that the world beneath you is both graveyard and heaven" (2008, 73).

En esta imagen el viaje transatlántico –y en particular el barco y el mar, como un sitio intersticial– vuelve a ser comparado por una mujer con una cavidad ventral dadora de vida ("fresh monthly blood") que, al mismo tiempo, es potencialmente una cavidad sepulcral y, también, paradisiaca. El paraíso, desde mi punto de vista, radica en la posibilidad de expresión verbal y autoconocimiento que se potencializan desde estos intersticios en el caso de estas mujeres, y que se hace explícito –se concreta performativamente– a través del delirio febril (Rebekka) o de la libertad lingüística (Sethe, Denver y Beloved) enmarcados en el monólogo interior.[19] Este intersticio es, sin duda alguna, la elaboración estética de un espacio de sanación individual y colectiva, con un importante sesgo de género.

Volvamos a *Beloved*. La asociación de Sethe con el agua representa, asimismo, su función maternal. El agua dulce del río Ohio –frontera entre la esclavitud y la libertad– está fuertemente vinculada al líquido amniótico. Sethe violenta la usanza esclavista al ejercer la maternidad y el amor maternal con una libertad inusitada, no permisible. Sin lugar a dudas, la mención del agua es eco también del surgimiento de Beloved reencarnada, así como del nacimiento de Denver en pleno cruce del río Ohio donde sí tuvo lugar un rompimiento de la membrana del útero. Ambos nacimientos son enlazados en la memoria de Sethe con el recuerdo de su propia madre, estableciendo, así, una concatenación sobre la importancia del papel de la maternidad en la esclavitud:

> "Look," said Denver. "What is that?"
>
> And, for some reason she could not immediately account for, the moment she got close enough to see the face, Sethe's bladder filled to

19 En *Paradise* (1998), Morrison también efectúa performativamente la realización de este paraíso expresivo –principalmente verbal pero también gestual, corporal y ritualista– de mujeres que exorcizan su marginalidad, su culpa, su no pertenencia, dando como resultado la construcción de una identidad nueva. Este proceso es de sanación.

> capacity. She said, "Oh, excuse me", and ran around to the back of 124. Not *since she was a baby girl,* being cared for by the eight-year-old girl who pointed out *her mother* to her, had she had an emergency that unmanageable. She never made the outhouse. Right in front of its door she had to lift her skirts, *and the water she voided was endless.* Like a horse, she thought, but as it went on and on she thought, No, more like *flooding the boat* when Denver was born. So much water Amy said, "Hold on, Lu. You going to *sink* us you keep that up" (1987, 61).

En este extracto se superpone a una aparente incontinencia su verdadero significado: el momento del parto, un parto metafórico *post mortem*. He destacado las expresiones que remontan a la relación maternal, al útero y a la vejiga como cavidades corporales, así como a la pequeña embarcación como otro desplazamiento de la imagen de cavidad susceptible de ser inundada. La evocación del bote en el río Ohio funciona también como una sinécdoque del *Middle Passage*. Nos traslada, por tanto, al océano, al Atlántico, esa masa de agua salada que une África (¿la vida?) y América (¿la muerte?) y, en consecuencia, a la libertad y la esclavitud. Los grandes navíos que cruzaban ese mar durante el *Middle Passage* forman parte de este intersticio de manera inversa a los pequeños botes que a finales del siglo XIX cruzaban el río Ohio hacia la libertad.

Es menester recordar que la madre de Sethe fue traída a América en uno de estos navíos. Lo sabemos porque Nan –la madre sustituta de Sethe y otros niños esclavos, víctima en carne propia del tráfico transatlántico– se lo hizo saber a ella, cuando mandaron a su madre biológica a la horca:

> Nan was the one she knew best, who was around all day, who nursed babies, cooked, had one good arm and half of another. And *who used different words. Words Sethe understood then but could neither recall nor repeat now.* She believed that must be why she remembered so little before Sweet Home except *singing and dancing and how crowded it was.*

> What Nan told her *she had forgotten, along with the language she told it in. The same language her ma'am spoke, and which would never come back. But the message –that was and had been there all along.* Holding the damp white sheets against her chest, *she was picking meaning out of a code she no longer understood*. Nighttime. Nan holding her with her good arm, waving the stump of the other in the air. "Telling you. I am telling you, small girl Sethe," and she did that. *She told Sethe that her mother and Nan were together from the sea*. Both were taken up many times by the crew. "She threw them all away but you. The one from the crew she threw away on the island. The others from more whites she also threw away. Without names, she threw them. You she gave the name of the black man. She put her arms around him. The others she did not put her arms around. Never…" (1987, 73-74)

La violencia del *Middle Passage* que, como se infiere de este fragmento, en algunas ocasiones podía durar incluso años si se sumaban los distintos viajes a que era sujeto un esclavo hasta alcanzar su destino final, no se limitaba al rapto forzado ni a la violencia física efectuada al arrancar de raíz a los africanos de su hogar (con todas sus implicaciones lingüísticas y culturales), sino que también se enfocaba de manera muy directa sobre las mujeres que eran sometidas sexualmente por los miembros blancos de la tripulación.[20] Sethe es hija de una víctima del *Middle Passage,* en tanto que Beloved es una víctima del paso por el umbral entre la vida y la muerte y su recorrido inverso, de la muerte a la vida. Por ello se convierte también, bajo el *idiom* africanista de tipo sinécdoque, en emblema de las víctimas del *Middle Passage*. La amputación

20 Cabe enfatizar que quizá las violaciones sistemáticas de las que han sido víctimas Nan, la madre de Sethe y Sethe son invertidas en el papel íncubo de Beloved hacia Paul D ¿Cómo interpretarlo?: Beloved no es violada y quizá esto pueda interpretarse como una "ganancia" de la decisión tomada por Sethe al evitar a toda costa que su hija cayese en la esclavitud, pero también resulta embarazada a causa de una decisión propia; luego entonces, ¿dónde estriba la supuesta "libertad" conseguida por el acto de Sethe? ¿Acaso sigue Beloved esclavizada, aunque ahora a su propia maldad, a sus instintos destructivos?

sufrida por Nan, y su uso de una lengua seguramente africana, son prolepsis de la mutilación sufrida por Beloved así como de su uso de un lenguaje infantil previo a la adquisición del lenguaje que, a su vez, pasa a representar las diversas lenguas africanas, la confusión lingüística que tenía lugar en los barcos que atravesaban el Atlántico, la lengua de los muertos y la lengua del dolor sepulcral. En síntesis, Beloved expresa sus pensamientos a través de una lengua intersticial que oscila entre todos estos espacios-umbral.

La violencia lingüística logra atravesar el umbral de la memoria. Sethe no logra recordar las palabras –la forma del mensaje– pero recuerda perfectamente el mensaje. Los cantos y las danzas constituyen somas catárticos que permiten que estos mensajes orales, inscritos en el cuerpo, totalmente somatizados, se sigan transmitiendo de generación en generación. Si Baby Suggs danzaba y hacía bailar en una catarsis espiritual a sus hermanos en la fe, vemos que también Sethe bailaba en su infancia, como seguramente lo hacía también su madre cuando era niña. Pese a nunca haber estado en África, Sethe lleva inscrito en su memoria genética el baile africano del antílope y sus hijas lo heredan. Cuando Denver está en su vientre a punto de atravesar el umbral del nacimiento, Sethe la vive como un pequeño antílope, durante un periodo sensorial aunado a tanto dolor que la lleva a desear la muerte, otra vez, esa imagen de la muerte tranquila de la cual es salvada por el instinto de vida proveniente del continente negro. Lo siniestro *(unheimlich)* de la fuga, la persecución, el miedo, el dolor derivado de la violencia, se torna un recuerdo asombrosamente familiar *(heimlich),* pese a ser desconocido en este intersticio de atravesar la frontera entre Kentucky y Ohio, en ese intersticio que es también el de convertirse en madre de otra niña:

> Concerned as she was for the life of her children's mother, Sethe told Denver, she remembered thinking: Well, at least I don't have to take another step. A dying thought if ever there was one, and she waited for

> the little antelope to protest, and why she thought of an antelope Sethe could not imagine since she had never seen one. She guessed it must have been an invention held on to from before Sweet Home, when she was very young. Of that place where she was born (Carolina maybe? Or was it Louisiana?) she remembered only song and dance […]
>
> Oh but when they sang. And oh but when they danced and sometimes they danced the antelope. The men as well as the ma'ams, one of whom was certainly her own. They shifted shapes and became something other. Some unchained, demanding other whose feet knew her pulse better than she did. Just like this one in her stomach (Morrison 1987, 36-37).

Ante el olvido colectivo personificado en Sethe, Beloved efectúa la representación performativa del momento preciso del *Middle Passage,* reelaborándolo en un tiempo presente intemporal que abarca los distintos periodos que comprendió.

> All of it is now *[sic]* it is always now there will never be a time when I am not crouching and watching others who are crouching too I am always crouching the man on my face is dead his face is not mine his mouth smells sweet but his eyes are locked
>
> some who eat nasty themselves I do not eat the men without skin bring us their morning water to drink we have none at night I cannot see the dead man on my face daylight comes through the cracks and I can see his locked eyes I am not big small rats do not wait for us to sleep someone is thrashing but there is no room to do it in if we had more to drink we could make tears we cannot make sweat or morning water so the men without skin bring us theirs one time they bring us sweet rocks to suck we are all trying to leave our bodies behind the man on my face has done it it is hard to make yourself die forever you sleep short and then return in the beginning we could vomit now we do not

> now we cannot his teeth are pretty white points someone is trembling I can feel it over here he is fighting hard to leave his body which is a small bird trembling there is no room to tremble so he is not able to die my own dead man is pulled away from my face I miss his pretty white points (pp. 248-249).

Dado que las cerraduras de las cadenas no se abrían sino hasta terminado el viaje, luego de semanas o incluso meses, no pocas veces los cuerpos sin vida chocaban con los de los vivos en un ambiente totalmente insalubre. Otras veces los cuerpos sin vida eran apilados y lanzados al mar para aligerar la carga.[21] Con los navíos sobrecargados (hasta 600 personas en un barco destinado para 200), las letrinas saturaban su nivel sanitario rápidamente y nunca eran evacuadas. Incluso completamente deshidratados por falta de alimentos sólidos y líquidos, algunos de estos rehenes se negaban a comer a fin de dejarse morir. Se percibía en todo momento el olor a muerte.[22] "Congratulations, Satan. That was what the cutpurse used to say whenever the ship rose and threw their bodies helter-skelter" (2008, 90), rememora Rebekka respecto a su propio viaje, muchísimo menos incómodo que el realizado por los africanos.

Estéticamente, el *Middle Passage* es construido en términos literarios como un intersticio: un discurso mental monológico, sin puntuación estándar, con cortes que obedecen más a una sintaxis psicológica, sensual y corporal y, sobre todo, a la (im)posibilidad fisiológica de ser

21 Aunque también llegó a aligerarse la carga tirando al mar a personas con vida: los más débiles o enfermos, aquellos que los traficantes suponían no soportarían la travesía. Una de las razones para ello era el constante patrullaje por parte de la policía marítima internacional (sobre todo británica) que estaba facultada para operar legalmente contra contrabandistas ilegales. Cfr. Steven Spielberg (dir.), *Amistad,* 1997.

22 En *A Mercy* también se describe esta situación antihigiénica: "I shat among strangers for six weeks to get to this land", dice Rebekka y añade: "Among strangers" […] "There was no other way packed like cod between decks" (pp. 72 y 73), refiriéndose a su viaje transatlántico en el siglo XVII al lado de prostitutas y hombres socialmente degradados que iban a probar mejor suerte en el Nuevo Mundo.

pronunciado. El movimiento marítimo en un espacio *in-between* es trasladado a este discurso escrito en minúsculas, que revela las distintas posturas físicas a las que eran obligados los esclavos durante la travesía:

> We are not crouching now we are standing but my legs are like my dead man's eyes I cannot fall because there is no room to the men without skin are making loud noises I am not dead the bread is sea-colored I am too hungry to eat it the sun closes my eyes those able to die are in a pile I cannot find my man the one whose teeth I have loved a hot thing the little hill of dead people a hot thing men without skin push them through with poles the woman is there with the face I want the face that is mine they fall into the sea which is the color of the bread she has nothing in her ears if I had the teeth of the man who died on my face I would bite the circle around her neck bite it away I know she does not like it now there is room to crouch and to watch the crouching others it is the crouching that is now always now inside the woman with my face is in the sea a hot thing (2008, 249).

Los padres de Beloved –Sethe y Halle– se confunden metonímicamente con otros padres ("my own dead man" / "the woman with my face"). Se trata de un flujo de conciencia representado a través de una oralidad gestual semántica. Su ambigüedad revela de manera simultánea el paradigma del umbral de la muerte que cruzó ella misma al ser degollada por su madre ("the sun closes my eyes") y aquél cruzado por los esclavos raptados ("those able to die are in a pile"). Sethe, Halle y Beloved se confunden ambigua y simultáneamente con las víctimas del *Middle Passage* ("I cannot find my man" / "the woman is there with the face I want"). Schoolteacher y el sheriff lo hacen con los traficantes blancos ("the men without skin are making loud noises" / "the men without skin push them through with poles"). Más aún: inclusive la madre de Sethe, quien ha sido descrita con el collar de castigo puesto, está contemplada en esta escena y Beloved desea liberarla: "if I had the teeth of

the man who died on my face I would bite the circle around her neck". Con el infanticidio, y previamente con la violación de Sethe, ésta, Halle y Beloved se suman a una más de las innumerables pilas de víctimas del *Middle Passage* ("the little hill of dead people").

El monólogo de donde he tomado estos fragmentos puede considerarse como el corazón de la novela. Los pasajes citados dan cuenta del movimiento corporal de Beloved quien, en su función de *idiom* africanista, elabora un sofisticado movimiento corporal aunado a la memoria colectiva de todo un grupo humano. A lo largo de los pasajes revisados predomina el verbo "to crouch" (agazaparse, encuclillarse, agacharse) bajo la forma del gerundio que le otorga mayor duración y continuidad. Beloved se agazapa en una suerte de postura fetal para protegerse, luego se desenvuelve bajo contoneos marítimos acordes con sus temores ante la enfermedad y la muerte; adopta otra vez la posición de cuclillas según lo requiera el vaivén del barco o la situación traumática provocada por la amenaza de muerte, y finalmente se vuelve a retrotraer agazapada en un yo colectivo y atemporal que explica cómo han tenido que replegarse los afroamericanos ante la violencia de este pasado que sigue teniendo ecos dramáticos en el presente.

A través de las posturas corporales, Morrison crea el texto que sirve para definir el *Middle Passage:* "la enfermedad [Morrison establece un claro paralelismo entre el *Middle Passage* y la enfermedad] como un sistema de significación de mensajes corporales, toma un lugar especial dentro de una textualización", apunta Weisz.[23] Este tipo de semántica somática corporal también está presente en *A Mercy,* y considero que la repetición de algunos verbos como "to crawl" en ambas novelas no es gratuita sino que, antes bien, obedece al reforzamiento del *idiom* africanista del *Middle Passage* que es desarrollado en las dos novelas de Morrison referentes al esclavismo. Sin embargo, es menester apuntar que el reforzamiento se logra a través del contraste, pues mien-

23 Gabriel Weisz, *Dioses de la peste. Un estudio sobre literatura y representación,* 15.

tras Beloved describe las penurias del tráfico de esclavos –legal e ilegal– Rebekka se refiere al viaje –también metonímico– que muchos europeos emprendieron durante la colonización de América. En ambos relatos prevalece un discurso monológico, sincero e intimista, marcado por las restricciones físicas, psíquicas y emotivas de enunciación de una experiencia dura, difícil de narrar. Durante la fase más severa de su enfermedad, Rebekka Vark delira, dando rienda suelta a su memoria y a la verbalización de su delirio que, de manera entrecortada e incomprensible para su escucha –Lina, la indígena que vela por ella– le es revelada, en cambio, al lector, a través del monólogo interior.

> There were seven other women assigned to steerage on the Angelus. Waiting to board, *their backs turned against the breeze* that cut from sea to port, they *shivered* among boxes, bailiffs, upper-deck passengers, carts, horses, guards, satchels and weeping children. Finally, when lower-deck passengers were called to board, and their name, home county and occupation were recorded, four or five women said they were servants. Rebekka learned otherwise soon enough, soon as they were *separated* from males and the better-classed women and led to *a dark space below* next to the animal stalls. Light and weather streamed from a hatch; a tub for waste sat beside a keg of cider; a basket and a rope where food could be let down and the basket retrieved. Anyone taller than five feet *hunched and lowered* her head to move around. *Crawling* was easier once, like street vagrants, *they partitioned off their personal space*. The range of baggage, clothes, speech and attitude spoke clearly of who they were long before their confessions (2008, 81-82).

Siendo la única por casarse, Rebekka viaja al lado de prostitutas y sirvientas. Aquí también observamos la separación entre hombres y mujeres en secciones pequeñas, acordes con la clase social. El trato que se brinda a las personas de menor rango es similar al que se le da a los animales. Dadas las condiciones del viaje por mar, el cuerpo se ve obli-

gado a adoptar posturas incómodas. Las condiciones higiénicas son pobres, sin embargo, el contraste entre las posibilidades de movimiento y las acciones son elocuentes, sobre todo porque Rebekka refiere un divertido juego que podríamos denominar "la hora carnavalesca del té", donde los personajes oprimidos invierten su posición social para aminorar los embates del viaje.

La segunda parte del monólogo de Beloved (1987, 253-256, y en específico 253-254) sí está ordenada sintácticamente de manera estándar, y contiene puntuación y oraciones completas. Es aquí donde se establece explícitamente –en una suerte de exposición y explicación esencialista del conflicto ético clave de la novela, el filicidio– el paralelismo entre la vida de los esclavos fugitivos en el siglo XIX y la de los africanos capturados para ser vendidos como esclavos desde el siglo XVII. Beloved, en tanto *idiom* africanista intersticial, funciona como el umbral para realizar esta fusión tan distante en el tiempo pero, de manera paradójica, tan cercana psíquica y afectivamente:

> She was about to smile at me when the men without skin came and took us up into the sunlight with the dead and shoved them into the sea. Sethe went into the sea. *She went there. They did not push her. She went there*. She was getting ready to smile at me and when she saw the dead people pushed into the sea she went also and left me there with no face or hers. Sethe is the face I found and lost in the water under the bridge. When I went in, I saw her face coming to me and it was my face too. I wanted to join. I tried to join, but she went up into the pieces of light at the top of the water (1987, 253).

Resulta claro que Sethe actuó con una libertad de elección que le estaba prohibida. Las repeticiones enfatizan que nadie la empujó a hacerlo, llegó hasta donde ella quiso por elección propia. El suyo es un triunfo sobre la esclavitud. Sin embargo, este triunfo constituye una aporía porque, aunque por un lado se pone a través de sus valores morales por

encima del sistema esclavista, por el otro afecta de manera dramática la relación con su hija. Sethe se une a las víctimas del *Middle Passage,* y ahora entendemos por qué se le describió antes como ahogada. Sethe no sólo sacrifica a su hija. Sethe se sacrifica a sí misma. Quizá en esa otra dimensión a la que llega Beloved a través de la muerte, y Sethe a través del filicidio, ambas podrían haberse encontrado y seguirse sonriendo una a la otra, pero no es así. Tras este acto de enorme valentía, caracterizado por la aporía, deviene la fragmentación y la difuminación en una especie de locura y pérdida de la identidad. La niña no puede encontrar el rostro de su madre y, por lo tanto, tampoco el suyo. La identidad afroamericana ha sido terriblemente dañada y es menester pasar por un proceso de corporalización física y memorística a fin de reconstruirla.

La segunda parte del monólogo de Beloved constituye, a la vez, una suerte de epílogo de los tres monólogos de Sethe, Denver y Beloved, puesto que da rienda suelta al diálogo directo entre las tres mujeres: Sethe y Beloved (pp. 254-255), Denver y Beloved después (p. 255), para cerrar con las tres voces al unísono en un canto coral íntimo, profundo y lírico donde se enfatiza el sentido de propiedad (prohibida para los afroamericanos en el mundo esclavista) afectiva, física y espiritual a través del estribillo "You are mine" y del énfasis en los flujos sanguíneo y lácteo que refuerzan el parentesco al tiempo que denotan el homicidio (pp. 255-256). Los tres monólogos constituyen la serie de "unspeakable, unspoken, thoughts" de tres mujeres "free at last to be what they liked, to see whatever they saw and say whatever was on their minds". Tres mujeres nacidas bajo el estigma de la esclavitud que se liberan performativamente a través del lenguaje. En *A Mercy* lo hace también Florens al grabar las paredes. Esta libertad es tremendamente disfrutable, comparable sólo con aquellas actividades emprendidas por las tres mujeres para divertirse, como cuando van a patinar juntas y forman sobre el hielo esos círculos concéntricos que retoman mentalmente en sus respectivos monólogos:

> Holding hands, bracing each other, they swirled over the ice […] step-gliding over the treacherous ice […] Making a circle or a line, the three of them could not stay upright for one whole minute, but nobody saw them falling.
>
> Each seemed to be helping the other two stay upright, yet every tumble doubled their delight. The live oak and soughing pine on the banks enclosed them and absorbed their laughter while they fought gravity for each other's hands. Their skirts flew like wings and their skin turned pewter in the cold and dying light.
>
> Nobody saw them falling (2008, 205).

Sethe y sus hijas experimentan la libertad del amor familiar y comulgan entre ellas y con su entorno.[24] En *A Mercy* Rebekka experimenta esta libertad de los lastres del viejo continente al ser consolada en su convalecencia por las voces –éstas sí comprensibles, que le hablan en su propia lengua, el inglés de Inglaterra– de las mujeres oprimidas: "Just as on the ship, their voices knocked against one another. They had come to soothe her but, like all ghostly presences, they were only interested in themselves" (2008, 91). Las voces fantasmagóricas de *Beloved* y *A Mercy* dan cuenta de la inconmensurable importancia del lenguaje en el proceso de sanación de las heridas psíquicas, físicas y afectivas.

En su discurso de recepción del Premio Nobel (7 de diciembre de 1993) Morrison elaboró la metáfora del lenguaje como una pequeña ave en manos de unos jóvenes que preguntan a una anciana sabia y ciega si ésta vive o está muerta. En el primero de los pasajes recién citados pone en la mente de Beloved la oración "he is fighting hard to leave his body which is a small bird trembling", donde también se usa esta imagen del

24 Es curioso que en el monólogo interior de Rebekka *(A Mercy),* que tiene lugar cuando delira por causa de la viruela, imagina el paraíso celestial en un sitio donde ya no hay enfermedad, muerte ni dolor, con un pasaje paralelo al señalado en *Beloved*. Se imagina con sus hijos y todos los salvos por gracia ¡patinando!: "Skate, even, on icy ponds with a crackling fire ashore to warm one's hands" (p. 99). Sin lugar a dudas esta imagen de patinar en familia sobre hielo es paradisíaca y feliz.

ave para referirse al cuerpo del esclavo atravesando el umbral de la muerte, con temor y temblor. Creo que muy especialmente en el monólogo de Beloved, el lenguaje morrisoniano *"is a small bird trembling",* busca atravesar el umbral entre lo innombrable y su expresión. ¿Cómo expresar lo inefable sino es a través de este cimbrarse? En los pasajes descritos predomina la dificultad de enunciar lo que no puede enunciarse:

> The vitality of language lies in its ability to limn the actual, imagined and possible lives of its speakers, readers, writers. Although its poise is sometimes in displacing experience it is not a substitute for it. *It arcs toward the place where meaning may lie* […] Language can never "pin down" slavery, genocide, war. Nor should it yearn for the arrogance to be able to do so. *Its force, its felicity is in its reach toward the ineffable* (1993, 270).

Los jóvenes de la parábola de la sabia anciana le lanzan la pregunta: "Don't you remember being young […] when questions and demands for answers burned so brightly you trembled with fury at not knowing?" (1993, 272) para responder ellos mismos:

> You, old woman, blessed with blindness, can speak the language that tells us what only language can: how to see without pictures. Language alone protects us from the scariness of things with no names. Language alone is meditation (1993, 273).

La historiografía en torno al tráfico transatlántico ha demorado muchos años en nombrar lo innombrable, pero Toni Morrison se ha aventurado a meditar a través del lenguaje en torno a ello, protegiendo a la sociedad estadounidense y al lector contemporáneo de cualquier parte del mundo contra la amnesia colectiva, ubicándonos en un reconocer y un hacer hoy por hoy.

REFERENCIAS

Apted, M., dir. 2006. *Amazing Grace.* Película, Steven Knight (guionista), Gran Bretaña: Bristol Bay Productions, 117 min.

Bloom, H. 1990. The Afro-American Presence in American Literature. En Harold Bloom, ed. e intr. *Toni Morrison*. Nueva York y Filadelfia: Chelsea House Publishers, col. Modern Critical Views, 1-5.

————————, ed. e intr. 2004. *Toni Morrison's* Beloved. Pensilvania: Chelsea House Publishers, col. Bloom's Guides. Comprehensive Research & Study Guides.

Du Bois, W. E. B. 1868-1963. 2013. El blues del sociólogo afroamericano. En *Sociologías y religión. Aproximaciones insólitas.* Trad. de I. Villegas. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2013.

Hopkins, D. N. 2000. *Down, Up, and Over. Slave Religion and Black Theology.* Minneapolis: Fortress Press.

Freud, S. 1991. *Das Umheimliche* (1919), *Lo siniestro.* L. López Ballesteros (trad.). En E.T.A. Hoffmann, *El hombre de la arena precedido de Lo siniestro por Sigmund Freud,* 2ª. ed. Barcelona: Hesperus [primera edición, 1974].

Giménez Barbat, M. T. 2011. La falacia del blanco malo. *Letras Libres,* núm. 145, Ciudad de México, enero, 101-103.

Lewis, D. L. 2008. Conferencia inaugural del Simposio sobre el tráfico de esclavos, dictada el 10 de enero y publicada por National Archives, Washington D.C, en http://www.archives.gov/nae/news/featured-programs/slave-trade-symposium/Slave-Trade-Keynote-Address.pdf. Consultada el 27 de enero de 2011.

Löwy, M. y Dianteill, E., eds. 2013. *Sociologías y religión. Aproximaciones insólitas.* Trad. de I. Villegas. Xalapa, Universidad Veracruzana.

Morrison, T. 1984. "Memory, Creation, and Writing". *Thought,* núm. 59, diciembre, 387.

————————. 1987. *Beloved.* Nueva York: Knopf; (2004) Nueva York: Vintage (1a. ed. internacional con prólogo de Toni Morrison). [(1995) *Beloved.* Trad. de Iris Menéndez, Barcelona: Ediciones B.]

Morrison, T. 1990. Unspeakable Things Unspoken: The Afro-American Presence in American Literature. En Harold Bloom, ed. e intr. *Toni Morrison,* 201-230. Nueva York y Filadelfia: Chelsea House Publishers, col. Modern Critical Views.

————————. 1992. *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. Londres: Harvard University Press.

————————. 1993. Nobel Lecture. En N. J. Peterson, ed. 1997, *Toni Morrison. Critical and Theoretical Approaches,* 267-274. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

————————. 1998. *Paradise.* Nueva York: Knopf [(1998) *Paraíso*. Trad. de C. Francí Ventosa, Barcelona: Ediciones B.].

————————. 2008. *A Mercy.* Nueva York: Knopf [(2009). *Una bendición*. Trad. de J. Fibla. Barcelona: Lumen].

————————, ed. 2009. *The Black Book*. Nueva York: Random House.

Plasa, C., ed. 1998. *Toni Morrison Beloved.* Nueva York: Columbia University Press, col. Columbia Critical Guides.

Spielberg, S., dir. 1997. *Amistad*. Película, David Franzoni (guionista), Debbie Allen, Steven Spielberg, Puerto Rico: Colin Wilson (director de producción), 152 min.

Weisz, G. 1998. *Dioses de la peste. Un estudio sobre literatura y representación*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores-unam.

FRAGMENTOS DE LA MEMORIA HISTÓRICA EN UNA COMUNIDAD DE ORIGEN AFROMESTIZO

Argelia Ramírez Ramírez

INTRODUCCIÓN

Al comenzar esta investigación[1] teníamos como objetivo la búsqueda del conocimiento de los habitantes de la comunidad de Coyolillo (Veracruz, Máxico), en relación con sus orígenes africanos que le son atribuidos por investigadores de este lugar, concepción que se basaba en documentos escritos y en el fenotipo africano de sus pobladores; sin embargo, ésta se fue modificando al trabajar directamente en la comunidad, primero a través de la implementación del taller en la escuela primaria de la localidad, y después con las entrevistas a informantes clave, lo que nos condujo a replantear la investigación, pues se tuvo que abandonar la primera idea debido a que a los mismos pobladores les interesaba platicar de manera natural sobre otros temas de la historia local que en ocasiones tuvieron la oportunidad de vivir directamente.

Como resultado, esto implicó el rompimiento de ideas preconcebidas al tener la alternativa de conocer otra forma de hacer historia: la historia oral, la cual suele ser un conjunto de anécdotas familiares, o bien recuerdos que sólo llegan a tener valor para la persona que los cuenta. Sin embargo, para este trabajo la historia oral fue una aportación de gran importancia, ya que al realizar las entrevistas, que más

1 Esta investigación se basa en mi tesis de Maestría en Investigación educativa. Una estrategia para la recuperación de la memoria histórica en una comunidad afromestiza. Universidad Veracruzana, Xalapa. Se puede consultar en: http://www.uv.mx/mie/files/2012/10/Tesis_Argelia.pdf.

bien fueron conversaciones con algunos pobladores, se pudo comprobar el interés que ellos transmitían cuando platicaban sobre otros temas, a diferencia de conversar sobre el pasado africano de la comunidad. Es así como la historia oral contribuyó a la recuperación de fragmentos de la memoria colectiva al permitir conocer otra versión del pasado de Coyolillo. Esto que nos demuestra cómo se construye la historia local a través de imaginarios significativos para los pobladores.

DESCRIPCIÓN DE COYOLILLO

El nombre de la comunidad se debe a que anteriormente en el pueblo había una gran cantidad de palma de coyol (coco chiquito, que se partía y se comía). Las palmas se localizaban sobre todo en las orillas de la comunidad y se vendían en Xalapa y Naolinco. Actualmente no existen palmas, pues se derrumbaron para sembrar mango, así que el pueblo sólo conserva el nombre.

Coyolillo se localiza en la zona central de Veracruz, sobre una colina semiárida, a nueve km de su cabecera municipal, Actopan, y a 23 km de Xalapa. Limita al noroeste con Almolonga, La Palma y La Yerbabuena; al sur con Los Frailes y Trapiche del Rosario; al sudoeste con San Nicolás, al sudeste con Otates, El Mirador y Chicoasen; al este con Mesa de Guadalupe y al oeste con Omiquila.

La altitud promedio de Coyolillo es de 660 m.s.n.m., su clima es cálido subhúmedo durante la mayor parte del año, y entre junio y septiembre es el periodo de lluvias. La temperatura oscila entre los 15 °C como mínima y los 38 °C como máxima. La topografía del lugar en su mayoría es irregular, debido a que es parte de los ramales de la sierra de Chiconquiaco. El terreno es de tipo rocoso y se mezcla con suelos arcillosos, por lo que el suelo no es propicio para el cultivo.

Según el censo del INEGI de 2010, la población total registrada es de 2 235 habitantes. Sin embargo, como resultado de la migración hacia

Estados Unidos,[2] cotidianamente se ven muy pocos hombres jóvenes; la mayoría son mujeres, niños y personas mayores.

METODOLOGÍA DE ESTUDIO

Esta investigación se basó en un trabajo etnográfico que consistió en observar a los habitantes de Coyolillo. Primero se realizó una intervención educativa en la escuela primaria de la localidad, que sirvió como estrategia para la investigación ya que fue la vía más pertinente para acercarse a conocer a la comunidad. Se llevó a cabo un taller llamado Un paseo por la historia de la comunidad El Coyolillo, Veracruz, el cual tenía como objetivo motivar la reflexión en los estudiantes sobre la historia de su pueblo, la que ellos conocen a través de la tradición oral que les transmiten sus familiares. Esto ayudó a conocer a algunos informantes, y se lograron establecer algunas redes familiares de las cuales se consiguió seleccionar a los informantes clave que serían entrevistados sobre el pasado de Coyolillo.

Al finalizar el taller se entrevistó a un grupo reducido de 10 de estos informantes, y a través de ellos se conocieron fragmentos de la memoria histórica de los coyoleños. Las entrevistas se caracterizaron por ser semidirigidas, con preguntas abiertas sobre temas de interés para los objetivos de este estudio: conocer su opinión al ser considerados de descendencia africana, además de conocer los sucesos evocados por ellos mismos durante la conversación.[3] Se eligieron personas mayores, originarios del pueblo y reconocidas por su conocimiento de momentos históricos de la comunidad, además de su disposición para platicar dichos sucesos, y quienes, desde su propia perspectiva, proporcionaron algunos acontecimientos que no se han investigado a profun-

2 De acuerdo con lo dicho por los informantes, los lugares de destino de los emigrantes coyoleños son: Boston, Chicago, Nueva York, Atlanta y Carolina del Norte.

3 Las preguntas básicas utilizadas durante las entrevistas se pueden consultar en los anexos de Ramírez, 2006.

didad en la población, como el de los carrancistas o la figura de Manuel Parra, y que ofrecieron una alternativa novedosa por investigar en la historia del lugar.

Las entrevistas: conociendo la versión propia

Como comentamos anteriormente, se tenía como principal objetivo escuchar la versión de la población sobre sus orígenes africanos porque el interés era conocer los sucesos evocados por ellos mismos y acercarnos a la memoria colectiva de la comunidad, que es parte de la historia local, y saber cómo se transmite ésta a las generaciones más jóvenes. Sin embargo, por las entrevistas observábamos su actitud hacia ese tema: algunos decían que no sabían nada, se molestaban o les daba risa, o mencionaban "eso está muy lejos". Esta situación nos permitió escuchar lo que ellos deseaban comentar sobre el pasado de la comunidad: cómo era antes, cómo vivían, y así, poco a poco, ellos mismos mencionaban los eventos históricos que consideraban más relevantes para ser contados.

Así fue como se realizaron las entrevistas semidirigidas y abiertas, que nos permitieron conocer fragmentos de cómo está constituida la memoria histórica de la comunidad, su tradición oral y su propia configuración identitaria.

La conversación, en su mayor parte, se estableció preguntando sobre el pasado de la comunidad; por lo general la actitud denotaba tristeza, pues recordaban que fue una época en la que "el pueblo era pobre y no tenían qué comer"; entonces cambiaban la plática, pues su sentimiento era tan profundo que se quedaban callados, y en varias ocasiones estuvieron a punto de llorar. También hacían la comparación con el presente al decir que ahora está mejor el pueblo por la migración a Estados Unidos: "Orita la gente está pasando la vida bien con ese trabajo por allá […] se está manteniendo la gente fácil".

El hijo de un informante dice que los niños desconocen el pasado de la comunidad, como él mismo lo expresa:

> —A ellos les cae en gracia, ellos se ríen, porque ellos ya vivieron en un mundo diferente, vida diferente […] ellos al contrario se ríen, porque les da risa de lo que platican pero la verdad es triste, para ellos es como chiste lo que les platica un abuelo, una gente vieja, para ellos es un chiste, pero el que lo vivió es tristeza, muy triste y el que lo siente ventila la tristeza, se pone triste […] no se imagina pa' dormir en el suelo en la tierra un petatito, como que no es tan fácil, aparte con una cobijita dos o tres personas o echarse costales encima pa' calentarse pa' los fríos, como que no es tan fácil la historia de ésas, comerse una tortilla o dos o tres tortillas al diario con sal o con chile (O. López, entrevista personal, 10 de abril de 2003).

De esta forma iban platicando sus propias vivencias o relatos sobre el pasado e introduciendo los temas importantes, enfocándose en tres principalmente: los carrancistas o la guerra, el conflicto agrarista, y otro tema de mención obligada, la hacienda de Almolonga, cuando trabajaban bajo las órdenes de don Manuel Parra.

SUCESOS HISTÓRICOS MÁS IMPORTANTES EN LA MEMORIA COLECTIVA

Conocer desde una perspectiva *emic,* desde adentro, permite adentrarse a su cultura a través de los imaginarios simbólicos que están ligados internamente en ellos, los cuales ayudan a conocer algunas características identitarias colectivas propias que les sirven para identificarse como grupo, sobresaliendo lo homogeneizante que, dependiendo de la situación presente, se recuperará del pasado.

Así es cómo a través de los recuerdos personales se pueden conocer las experiencias significativas de quien las narra y, de esta manera, es posible acceder a la memoria de las personas, que es el elemento esencial de la historia oral. La memoria individual está impregnada de sucesos importantes para el contexto cotidiano de la persona, que en algunas

ocasiones se relacionarán con la colectividad inmediata a la que pertenece, pero que difícilmente se establecerá una relación con acontecimientos estatales o nacionales debido a que en raras ocasiones éstos afectarán directamente su vida (Thompson 1988).

Entonces, la memoria individual y la memoria colectiva se encuentran en contacto estrecho, ya que el individuo, al vivir dentro de una sociedad, está siendo influenciado por ella, lo que se demuestra al trasmitir las narraciones en las que se llegan a entrelazar estas dos dimensiones. Por ejemplo, cuando la gente habla sobre la guerra trasmiten la memoria histórica del lugar a sus familiares mediante narraciones, y se puede determinar si fue una experiencia vivida o una tradición escuchada que pudo sufrir deformaciones debido a su dinamismo, porque nunca se narra de la misma manera.

Dichos sucesos –la guerra, el conflicto agrario y la figura de Manuel Parra– tuvieron lugar a principios del siglo xx; los coyoleños los tienen presentes ya sea porque tuvieron la experiencia de haberlos vivido o porque los conocen a través de la tradición narrada, o porque se los contaban sus padres o abuelos. Son acontecimientos que forman parte de un discurso propio de la población y que marcan una distancia entre los discursos escrito y oral, donde el primero resalta principalmente la raíz africana como uno de los elementos básicos de la identidad de esta comunidad, mientras los entrevistados dan una interpretación histórica muy distinta.

Cabe destacar que el interés por conversar en torno a estos temas era espontáneo y natural, a diferencia del tema de la descendencia africana que se caracterizó por contestaciones parcas o negativas. También es pertinente recalcar que ellos no desconocen ese origen que se les atribuye, aunque lo rechazaban al menos en las respuestas que se obtuvieron en las entrevistas. Como menciona Joutard 1999, 292: "Una mentalidad colectiva se define [más] por lo que rechaza que por lo que acepta"; en este caso, documentalmente todavía no se ha confirmado su raíz africana, pues existe una multiplicidad de versiones sobre el origen de esta población,

aunque todavía ninguna corroborada. Se puede decir que lo africano de los coyoleños se ha basado sobre todo en sus rasgos físicos, como ellos lo comentaban: "El color es lo que nos distingue", aunque actualmente hay poca población negra debido al casamiento con gente de lugares cercanos, por lo que en su mayoría actualmente son morenos claros.

Sin embargo, aún está presente un sentimiento de inferioridad porque son de color negro, ya que, como dicen dos informantes:

> —Aquí apenas está componiéndose, todavía éstos tienen mucha sangre [señalando a los niños] (A. Acosta, entrevista personal, 18 de febrero de 2003).

> —A'i se ha ido componiendo, porque de repente de familias de mujeres que han ido jalando así de repente de otra parte y había desde más antes una parte de familia más blanquita, y a'i se ha ido la cosa cruzando pero ya faltó mucha gente muy morena, de a tiro era la gente bien, muy morena, de los más viejos, ya ha muerto mucha gente de esa, ya casi gente de esa de los viejos ya no hay nada, ya va quedando lo más nuevo […] viendo tantito cambio […] con esa gente más blanquita se ha ido la cosa […] aclarando un poco las cosas más, amuchándose de gente más clarita (B. López, entrevista personal, 28 de agosto de 2003).

Otro ejemplo son unos versos que don Andrés declamó, los cuales eran dichos por habitantes de pueblos vecinos para burlarse de la gente de Coyolillo, con lo que se demuestra la discriminación que han sufrido. Hay un verso que dice así:

> A la salida del sol
> cantaban las primaveras
> que la gente del Coyol
> se mantengan como puedan,

y las mujeres haciendo riatas
que se mantengan como puedan.

En la sombra un totol
nomás se veía la negrera
relumbran como charol
allá por la barbachera
calentándose en el sol
con las talegas de fuera.

Es así como la presión social está presente en las respuestas a las preguntas hechas, pues debido a la manera en cómo las persona de otras comunidades los ven, ellos comparan el antes con el presente; por ejemplo, cuando dicen: "Antes había gente negra, ahora hay más güeros; ya se está componiendo la población", esto tiene un significado social al sufrir una actitud racista por parte de las otras comunidades por el color de su piel, ya que en otras comunidades vecinas algunas se caracterizan porque las personas poseen tez blanca, como en Alto Lucero, Otates o Trapiche del Rosario, lo que explica la negativa de platicar sobre el tan mencionado origen africano que se les ha adjudicado desde afuera.

Aunque cuando celebran el Carnaval es interesante observar el interés de la población por ensalzar su pasado africano durante esos días de fiesta, como cuando tuvieron la visita del gobernador del estado en ese entonces, y quien reconoció que es una fiesta con gran tradición en el estado de Veracruz al mencionar que: "Tiene una mayor expresión de nuestra tercera raíz, la raíz de la negritud, la de la raza que vino del África por la vía de España y que se conserva también como una de las raíces veracruzanas, y como soy negrito[4] pues tenía que venir a éste", dijo ante el aplauso de reconocimiento de los habitantes de Coyolillo,

4 El exgobernador del estado, Fidel Herrera Beltrán, es de piel morena como los habitantes de Coyolillo.

orgullosos de su origen conservado a través de varias costumbres y tradiciones (Anónimo 2008).

A continuación se presentan brevemente los temas que los entrevistados consideraron más relevantes de contar sobre la historia de la comunidad.

Los carrancistas o la guerra

Era el tema preferido de los coyoleños: los carrancistas o la guerra, ya que de forma espontánea sugerían platicar sucesos que ocurrieron durante ese tiempo, pues tuvo como consecuencia la repartición de la tierra entre los campesinos.

Entre las fuentes documentales que abordan este tema y su relación con la comunidad, Martínez Maranto 1994, lo menciona de la siguiente manera:

> Para los coyoleños su historia comienza, pues, con el movimiento revolucionario de principios del siglo xx y se extiende abarcando el movimiento agrarista que se desarrolló entre 1920 y 1932, y que tuvo como secuela la reacción terrateniente conocida como la *mano negra,* encabezada por Manuel Parra, cuyo cuartel general se ubicaba en la hacienda de Almolonga (pp. 529-530).

Lo dicho por este autor se corroboró a través de las entrevistas: es con el movimiento revolucionario cuando comienza el manejo de la tradición oral entre los coyoleños, porque quienes lo vivieron se lo transmiten a sus parientes o amigos, a diferencia de hechos anteriores a la revolución que no mencionaron.

Los informantes poseen muchas anécdotas sobre la revolución, en ellas descubrimos que se conoce este suceso hasta la segunda generación, pues después de ésta hay un desconocimiento del mismo. Las narraciones se transmiten en el ambiente familiar, pues al no ser los

informantes testigos de los hechos, entonces comentaban que se las habían platicado sus padres.

Un testigo de este movimiento fue don Sotero (entrevista personal, 8 de septiembre de 2003), quien hace alusión a las vejaciones hechas por los carrancistas, las cuales se mencionaron en las versiones de los entrevistados; por ejemplo el por qué la gente se andaba escondiendo: "Cuando esa gente había rumor que venía, salía la gente de pelada pa' los montes andarse escondiendo, y sin deber nada, nomás por miedo que le tenían a la gente esa, que venía de arriba de los pueblos, a andar haciendo travesuras por aquí".

El desprecio hacia los carrancistas es evidente, porque en ocasiones los llaman "los nacos de a'i pa'rriba", debido a que

> —… venían a fregar, creo que a Zapata perseguían […] en ese tiempo, los carrancistas esos eran los sinvergüenzos, andaban nomás por a'i, llegaba a un rancho había vacas, las agarraban y las mataban pa' comérselas […] ya después venían persiguiendo a esa gente, a los zapatistas (B. López, entrevista personal, 28 de agosto de 2003).

Como menciona Skerrit, aunque no está claramente definida la filiación del bando contrario a los carrancistas la población los identifica como zapatistas. Por causa de que el ambiente estaba cargado de violencia la gente vivía con zozobra y temor, ya que se podía encontrar con la muerte en cualquier momento a pesar de no tomar parte en ningún bando.

> —Ese día mataron un tío de nosotros allá por una raya y mataron otra allá por un rancho en el que estaba un señor viviendo, nomás con su familia, tenía cañalera y mataron una señora también allá, mataron dos esa vez, una mujer y un hombre, ese hombre estaba por acá en ese cerro por a'i [atrás de su casa], había chilares estaba por a'i con unos sobrinos en los chilares, y le tenía mucho miedo a esa gente y nomás oyó el rumor que venían y en vez de subirse más

> pa'l cerro agarró una raya[5] y se fue a toda raya y fue a toparse onde era la habitada de los zapatistas y a'i lo hallaron y a'i lo mataron, porque por allá en el cerro habitaban los zapatistas y entraron allá por el Trapiche, por esa raya que está cerca de Trapiche, y a'i habitaban, por eso lo mataron, porque decían que era zapatista (B. López, entrevista personal, 28 de agosto de 2003).

Finalmente, cuando terminó la guerra se restableció la situación y la gente pudo trabajar, pues

> —... en ese tiempo no podía la gente trabajar, ora quedó mucha gente de ese tiempo pa'cá, mucha gente bandida, mucho sinvergüenza. En ese tiempo casi no había trabajo, poco trabajo había, la gente sufría mucho para andarse manteniendo […] la gente aquí, junto con la gente más vieja era ixtlera[6] (S. López, entrevista personal, 19 de agosto de 2003).

Se reconoce la difícil situación en la que se encontraban, y que, al finalizar ésta, la población pudo vivir en paz y dedicarse a trabajar.

El conflicto agrario

El tema es muy significativo al estar relacionado directamente con la posesión de la tierra, que ha sido y es el elemento central en sus vidas. Es necesario hacer notar que al realizar estas entrevistas los campesinos llevaban a cabo protestas en la capital del estado, debido al conflicto agrario que sostienen con Alto Lucero, población cercana a Coyolillo (Vidal 2003).

De acuerdo con las notas periodísticas, el conflicto por 500 hectáreas se debe a que en 1963 éstas fueron invadidas por los de Alto Lucero,

5 Raya, así le llaman al río.

6 Persona que se dedica a trabajar una fibra natural proveniente del maguey, llamada ixtle. Se utiliza para fabricar morrales, costales, mecates, etcétera.

a quienes se les cedieron como ampliación ejidal aún después de que los coyoleños lo habían comprado a Hacienda Federal en 1930 (Cruz 2003). Para la Subsecretaría de Gobierno, el problema es decidir quién es el dueño porque Los de Coyolillo tienen una prescripción positiva de 1952 y los de Alto Lucero una de 1953. Dicen que quien debe resolver esta disputa es la oficina de la Reforma Agraria. En 2001 los campesinos de Coyolillo sembraron en esta zona, pero los ganaderos de Alto Lucero los desalojaron, apoyados por la policía y hombres armados.

Durante el sexenio de Miguel Alemán se les ofreció otro lugar con el fin de evitar un enfrentamiento. Las tierras de riego se ubicaban en el predio La Esperanza; el gobierno del estado se comprometía a dotar a los coyoleños con 105 hectáreas, de las cuales sólo les entregaron 35 y de las que los campesinos de Coyolillo tomarían posesión hasta que se hubiera pagado el predio. Sin embargo, debido a la falta de solución a este problema, los campesinos realizaron un plantón permanente de 25 días en la Plaza Lerdo de Xalapa, entre los meses de agosto y septiembre de 2004, con el fin de que les dieran una solución y que les entregaran las 70 hectáreas restantes.

En este conflicto es interesante observar el manejo que hacen de su identidad porque, como se mencionó en párrafos anteriores, las personas entrevistadas rechazaban ser descendientes de africanos; en cambio este problema lo toman como identificación, tal y como lo menciona en los siguientes comentarios el señor León Zaragoza, representante de los campesinos de Coyolillo: "Inclusive aquí hablamos de una discriminación, de un racismo que sufrimos la gente africana que quedó aquí, a la que los descendientes de españoles los veían siempre como esclavos" (López 2003). Las personas de Alto Lucero son de origen español, de ahí su queja.

Continúa diciendo:

> —Platicaba el otro día con una señora de Otates, y dice que aquí quedó la sangre de toda esa gente, de los negros que trajeron del

> África y trabajaban en la exhacienda de Almolonga. Por eso ves que la mayor parte de la gente es negra, ahora ya un poquito se va cambiando el color porque hay mezcla, pero anteriormente la gente de aquí era negra negra. Y marginados, criticados por su manera de vestir […] Siempre hemos sido nombrados en toda la zona por "los negros del Coyolillo". El color siempre nos ha distinguido. Dicen: "Ahí van los negros del Coyol" (Díaz 2003, 10).

Los comentarios demuestran que cuando la identidad es útil para diferenciarse de los otros, es decir, cuando tiene algún sentido para ellos, se le enarbola de acuerdo con las necesidades del momento; entonces se reavivan las tradiciones que concuerdan con el presente. Como la identidad está en constante cambio, se demuestra que "la identidad no está nunca 'establecida' como una 'realización' en forma de armadura de la personalidad o algo estático e inmodificable" (Erikson, cit. por Sulca 1997, 41). Evidentemente es un proceso que se va construyendo y, por lo tanto, es inacabable.

Con estos acontecimientos se confirma lo dicho por Skerrit (2001): "Hay dos elementos constitutivos de una identidad nacional que pueden identificarse en Coyolillo: por un lado, la pertenencia al ejido y sus ramales institucionales; por el otro, la negritud como variante de diferencias en el concierto nacional".

Don Manuel Parra, el hacendado de Almolonga

El tercer suceso histórico mencionado es sobre la figura de Manuel Parra porque dejó una huella en la comunidad, lo que se constata en los testimonios recopilados. Él fue dueño de la hacienda de Almolonga y cacique de la región, de 1928 hasta 1943; dicha hacienda se ubica aproximadamente a 8 km de Coyolillo.

Este personaje está muy ligado a la zona de Actopan, como lo dice Skerrit (1993, 168):

> Es un punto interesante y muy vivo dentro de la memoria reciente y más lejana de los habitantes de la zona. Es difícil sostener una entrevista sin que el informante haga mención del periodo del pistolerismo, que en general se conocía como la *Mano Negra* durante los 1930 y 40 […] radicaba en la hacienda de Almolonga, mientras que una familia clave en el control de las partes serranas al norte de la zona de estudio, los Armenta, vivían en Plan de las Hayas. En la cabecera de Actopan, fue una figura célebre Crispín Aguilar […] Muchos son los relatos de las brutalidades cometidas bajos sus órdenes.

Los informantes relatan que Manuel Parra

> —... era un hombre malo, se tenía que trabajar agachado, porque si se paraba uno y no lo había visto uno al pie, traía un cayo forrado de un plomo en la punta, nada más se lo asentaba a uno […] No ponía tantos [golpes], pero con uno era bueno. También se le recuerda porque hacía bailes, como en el día de San Miguel, "hacía música y comida, eran como cuatro pailas grandotas, la gente comiendo al otro día" (A. Acosta, entrevista personal, 18 de febrero de 2003).

Don Manuel, como le dicen, era de Pachuca, Hidalgo. Adquirió la hacienda de Almolonga en 1928 y fue ésta el lugar donde se dio el "feudalismo más odioso que existió en Veracruz, porque de ahí emanaban las órdenes para que fueran asesinados miles de campesinos por el solo hecho de reclamar un pedazo de tierra para poder subsistir" (Rivadeneyra 1972, 35).

Santoyo menciona que Parra reactivó económicamente la hacienda, ya que se fabricaba aguardiante, azúcar, y se producía ganado fino. A los trabajadores se les impuso un trabajo extenuante por un salario muy bajo. Parra tuvo predilección por los trabajadores coyoleños quienes, debido a su gran productividad y lealtad hacia él, llegaron a establecer

"una clara relación tutelar que acentuaba sus perfiles durante las fiestas en Coyolillo, patrocinadas y visitadas por 'Don Manuel'. Como contraparte, la subordinación y lealtad al patrón eran enormes entre estos trabajadores" (Santoyo, 45-46). Esto se constata en las conversaciones con los coyoleños, que resaltan que con él se tuvo mucho trabajo y fue "la única gente que ayudó a toda la gente a trabajar […] y se mantenía la gente ahí, aunque fuera probemente". Las jornadas eran agotadoras, algunas ocasiones iban hasta los domingos, y como él "era el dueño de todo, era el dueño siempre del pueblo y ni modo de decirle no hago la extra". Esto generó una relación de afecto entre Parra y los coyoleños, quienes remarcan que "él los quería mucho", ya que no mandó matar a nadie del poblado (S. López, entrevista personal, 19 de agosto de 2003).

CONCLUSIÓN

Después de realizar las entrevistas concluimos que los coyoleños, lejos de enfatizar un pasado africano que no sienten como parte de su pasado (ya que cuando se les hicieron las preguntas en relación con su origen, no mostraban ningún interés en comentar sobre el tema, además de mostrar actitudes de desagrado o molestia) lo hacían a un lado. Lo cual, como menciona Joutard, es un caso de olvido en la memoria colectiva, pues al preguntarles daban respuestas vagas o negativas, lo que no implica que esa ausencia de interés signifique que sean ignorantes al respecto. Mientras que en los temas sobre los carrancistas, el conflicto agrario y la figura de Manuel Parra, los informantes manifestaban un interés personal por contarlos, ya que ellos mismos propusieron su narración.

Aunque las entrevistas sólo se realizaron a un grupo específico de la comunidad, podemos considerarlas también como un acercamiento para saber cómo piensa la comunidad, cómo ellos mismos proponen una versión distinta a la que se conoce comúnmente sobre Coyolillo y, por lo tanto, cómo la identidad colectiva es un proceso de constante configuración, un proceso inacabado.

El hallazgo de un discurso distinto a partir de la historia oral es un punto de partida para hacer investigaciones futuras en las que, además de consultar fuentes documentales, también puede hacerse un contraste con la riqueza de información encontrada al conversar con las diferentes personas que vivieron hechos históricos importantes, pero que es difícil de hallar en los documentos. Se trata de un discurso que está presente en la memoria colectiva y es significativo para ellos; por lo tanto no se puede hacer a un lado, sino que, al contrario, se debe procurar una conexión entre los documentos escritos y la historia oral con el fin de ir en búsqueda de una historia más completa, sin dejar de tener en cuenta que nunca se llegará a una historia definitiva sino, más bien, se debe entender como un rompecabezas en donde cada individuo aporta fragmentos que, al recuperarse, ayudan a la renovación del discurso histórico, haciéndolo cada vez más completo aunque, al mismo tiempo, inacabado.

REFERENCIAS

Anónimo. 2008. FHB, primer gobernador que visita este poblado. El de Coyolillo, un carnaval que resalta una de las raíces de la veracruzanidad. Recuperado el 10 de febrero en: http://www.grupoacontecer.com/politico/noticia.php?id=1476.

Cruz, A. 2003. Distribución y uso de la tierra. Un análisis comparativo de dos lugares migrantes del municipio de Actopan: Santa Rosa y Coyolillo. Tesis de licenciatura. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Díaz, G. 2003. Coyolillo: la lucha por la tierra. *Enfoque Veracruz* (1): 10.

Joutard, P. 1999. *Esas voces que nos llegan del pasado.* Trad. de Nora Pasternac. Buenos Aires: fce.

López, G. 2003. Coyolillo, añejo conflicto agrario con tintes de discriminación. *La Jornada,* 20 de abril. Ciudad de México.

Martínez, A. 1995. Dios pinta como quiere. Identidad y cultura en un pueblo afromestizo de Veracruz. En L. Montiel, coord. *La presencia africana en México.* Ciudad de México: cnca.

Ramírez, A. 2006. La intervención educativa. Una estrategia para la recuperación de la memoria histórica en una comunidad afromestiza. Tesis de maestría. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Rivadeneyra, C. 1972. *Alto del Lucero.* Monografía. s. l. e.

Santoyo, A. 1995. *La mano negra. Poder regional y Estado en México (Veracruz, 1928-1943).* Ciudad de México: Conaculta.

Skerrit, D. 1993. *Rancheros sobre tierra fértil*. Xalapa: Universidad Veracruzana

————————. 2001. Nación, comunidad e identidad. Recuperado el 8 abril de 2015 en: http://cetrade.org/v2/revista-transicion/2001/38-futuro-campo-mexicano/nacion-comunidad-identidad-david-skerritt.

Sulca, E. 1997. *Nosotros los coletos. Identidad y cambio en San Cristóbal de Las Casas*. Tuxtla Gutiérrez: cesmeca/unicach.

Thompson, P. 1988. *La voz del pasado. La historia oral*. Trad. de Josep Do Ying. Valencia: Edicions Alfons el magnànim/Institució Valenciana D'Estudis I Investigació.

Vidal, G. 2003. Exigen entrega de tierras. Manifestación de habitantes de Coyolillo en la Plaza Lerdo. *Diario de Xalapa,* 19 de marzo, 10. Xalapa.

AFROMEXICANOS Y NEGROS: MEMORIA Y MOVILIZACIÓN POLÍTICA

Gloria Lara Millán

INTRODUCCIÓN

En varios países latinoamericanos las poblaciones de origen africano no aparecen en los imaginarios nacionales. Su participación en la conformación nacional no se reconoce ni constituye un referente cultural. En la memoria colectiva estas poblaciones quedaron soslayadas al pasado colonial, reiteradas como una población "de paso" en la historia nacional. La ausencia de "rasgos culturales específicos" como la lengua, las formas de organización, los sistemas de autoridad, el gobierno propio y el territorio ancestral descartaron su presencia como pueblo, grupo étnico, nación o cultura. En esta concepción "clásica" de la identidad étnica (Bartolomé 1997) el énfasis en alguno o algunos de esos referentes depende de la formación del Estado y de las transformaciones históricas en las que se fundamenta la concepción y el imaginario de la alteridad.

La población indígena es la que se ha identificado por antonomasia en el imaginario colectivo como una alteridad cultural. A las poblaciones afrodescendientes, con gran dificultad se les reconoce en estos términos e incluso en algunos países son "impensables en los imaginarios de la diferencia étnica dominante" (Restrepo 2007, 480). En esta lógica, "lo indio" constituye principalmente "lo otro" en términos culturales (étnicos), mientras que la existencia de "lo negro" suele asociarse o distinguirse más en términos raciales.

Para el caso de México, desde inicios del siglo xxi, el tema de la población afrodescendiente ha cobrado mayor fuerza en diversos foros,

tanto académicos como de difusión cultural. Las investigaciones en la materia dejaron de centrarse en el periodo colonial y en el interés específico de los historiadores, y empezaron a aparecer una decena de estudios que se enfocan en las sociedades afrodescendientes contemporáneas desde la óptica de otras disciplinas, y los aspectos de los que éstos tratan se sitúan en un espectro más amplio que el de las manifestaciones culturales que antes se observaban.[1] Así podemos encontrar trabajos de investigación que trazan lecturas desde la antropología, la sociología, la geografía, el derecho o la ciencia política, entre otros. De este modo se apuntaron nuevas lecturas al trabajo pionero de Gonzalo Aguirre Beltrán (1946) y de las acciones impulsadas por Guillermo Bonfil a fines de la década de los ochenta con la creación del Programa gubernamental de la "Tercera Raíz".

A la luz de tres décadas de producción académica y discusión sobre el tema, de acciones intermitentes de carácter gubernamental que alentaron las expresiones culturales afro, de la implementación de políticas de reconocimiento multicultural en el país a partir de 1990, y de algunos instrumentos jurídicos locales que reconocen a poblaciones afromexicanas, hoy observamos la movilización política de organizaciones civiles y comunitarias que tienen el propósito de lograr que "las poblaciones negras" sean reconocidas en la Constitución mexicana y que, por ende, se asocien sus derechos específicos. Se trata de una movilización localizada y reciente que se ha formado a lo largo de las últimas dos décadas y que ahora forma parte de algunas redes de movimientos afrolatinos.[2]

El discurso "afro" o "de lo negro" se elabora de manera lenta en México. En lo local los grupos que reivindican estas identidades recu-

1 Para mayor profundidad consulte el trabajo de Hoffmann (2006), el cual da cuenta de los enfoques actuales y la diversidad de tópicos que se abordan sobre el tema.

2 Utilizaremos el término *afrolatino* en la manera en que a él se refiere la Academia para designar a sujetos y poblaciones afrodescendientes provenientes y/o residentes desde México a la Patagonia –espacio al que históricamente y de manera general se le conoce como América Latina– e incluyendo a las personas migrantes en otros lugares como Estados Unidos, Canadá y Europa (Agudelo 2006; Lao-Montes 2009; Román y Flores 2010).

rren a la memoria de la fundación del pueblo después del naufragio que los hizo llegar a la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca; de la fuerza de esclavos que huyeron del yugo del amo a fundar otros pueblos (también llamados cimarrones); de su derecho ciudadano al ser mexicanos y destacar su papel en el desarrollo económico y sociocultural de los pueblos costeños; de las expresiones culturales como la danza, la música y la oralidad. Pero también, la construcción de "lo afro" se alimenta de discursos y herramientas jurídicas que han sido producto tanto del movimiento indígena nacional como del contacto con organizaciones del movimiento afrolatino en general. A ello se suman las reflexiones de académicos locales y extranjeros que reivindican la existencia de una "cultura negra" en el país. Surgen, entonces, cuestionamientos en la academia, instituciones de gobierno y de los mismos actores políticos acerca de cómo definir la diferencia; ¿cómo lograr consensos para la identificación de una población que hasta el día de hoy no está representada en el imaginario nacional, que no está en la memoria? Para reflexionar acerca de estas cuestiones detallo quiénes forman parte de esta movilización, cuáles son sus demandas y la conflictividad que emerge alrededor del tema.

UNA MOVILIZACIÓN TODAVÍA LOCALIZADA

Primero, es necesario señalar que en México la población afrodescendiente se caracteriza por una notable heterogeneidad, tanto por razones de ubicación geográfica (en zonas urbana y rural, localidades pequeñas, la metrópolis, en todas las regiones del país) como por las formas de inserción en la sociedad y las relaciones establecidas con otros grupos sociales.[3] En las regiones donde se identifica a los integrantes de esta

3 Retomando los estudios de Losonczy (2002, 215) respecto a las poblaciones de origen africano en las Américas, una de las características que se hallan es su fragmentación multiterritorial y su diseminación en diversas áreas rurales, así como en medios suburbanos y urbanos.

población, casi siempre por rasgos fenotípicos, se observan también diferencias correspondientes a su historia y los contextos de relaciones de poder que enmarcan los imaginarios colectivos. Es por ello que pueden encontrarse diversas formas de elaborar "lo negro", siguiendo jerarquizaciones mestizas y distintos patrones de categorización racial. Por ejemplo: "Lo negro" puede aparecer sin trazar una diferenciación étnica, pero sí como una identificación regional, como es el caso de la "identidad jarocha", que además se asume como mestiza (Hoffmann 2007a). Mientras que en la Costa Chica, ubicada en la costa del Pacífico en Oaxaca y Guerrero, los contenidos de "lo negro" no sólo son diferentes sino también, en algunos casos, contrastantes al interior de la región (Lara 2010).[4] En este espacio regional se observa que la construcción de "lo negro" se basa en la naturalización de los espacios, siguiendo un "modelo espacial racializado" donde se localiza la diferencia (Negros = costa y la llanura; indígenas = montaña y pie de monte, mestizos = cabeceras municipales y centros urbanos.). A la vez, se asume que la jerarquización social y económica se articula con la diferencia étnica (Hoffmann 2007a).

También podemos distinguir al interior de la región particularidades relacionadas con la "producción de la diferencia", vinculadas con el posicionamiento de las poblaciones negras en diferentes campos de la vida social y entre los distintos grupos sociales. Es decir, la construcción de la diferencia se halla en el proceso histórico del que participan, en la forma en que las poblaciones se insertan en la sociedad (véase Hoffmann 2007b) y, siguiendo a Losonczy (2002, 215), en los procesos de movilidad territorial (por su fragmentación multiterritorial) que alimentan múlti-

4 En efecto, hablamos de una región pluriétnica en la que habitan población indígena (amuzga, chatina, mixteca, nahua y tlapaneca), negra (también llamada, morena, afromestiza o afromexicana) y mestiza (donde se ubica a los "blancos", "ricos" y la "gente de razón"). La categoría "gente de razón" corresponde a una asignación basada en la relación interétnica. En ésta existen divisiones que definen niveles superior e inferior expresados en dicotomías indio/mestizo o gente de costumbre/gente de razón. En esta organización del mundo la condición de inferioridad es asociada con la población indígena.

ples formas de organización social, representaciones, prácticas rituales y variaciones en los procesos de reproducción cultural. Es así que la diversidad de condiciones locales de los grupos contribuyen a la permeabilidad de sus sistemas y al intercambio con otros grupos sociales y culturales. Por ejemplo, en algunas localidades podemos ver que "lo negro" se evidencia en el discurso institucional y se escenifica dentro de las representaciones locales de la alteridad (Lara 2007), mientras en otras localidades no se hace enfásis en la representación de la diferencia.

Otra distinción importante se halla en las expresiones políticas de cada entidad estatal que promueven o no el reconocimiento de la diferencia cultural. Así, se observa que en Oaxaca se promueve un discurso de reconocimiento multicultural y de reivindicación de la diferencia cultural. Conforme con las políticas estatales, es la única entidad que reconoce a las "comunidades afromexicanas"[5] como parte de los conjuntos étnicos.

En el gobierno del estado de Guerrero se observa mayor cautela en el pronunciamiento de discursos multiculturalistas. Sin embargo, en los últimos 5 años el discurso de "lo afro" se ha ido incorporando por parte de un conjunto de organizaciones (indígenas y afromexicanas) que demandan atención y participación en la definición de proyectos gubernamentales. De esta manera, el gobierno estatal ha ido incorporando como beneficiarios de algunos programas gubernamentales a integrantes de la población afromexicana, principalmente a través de la Secretaría de Asuntos Indígenas y la representación de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en la entidad.

La alianza entre organizaciones y grupos indígenas y afromexicanos tiene un carácter distintivo en Oaxaca, e incluso sobresale el interés local en generar cierto consenso en la categoría "afromexicano" para reivindicarla como "la quinta etnia".

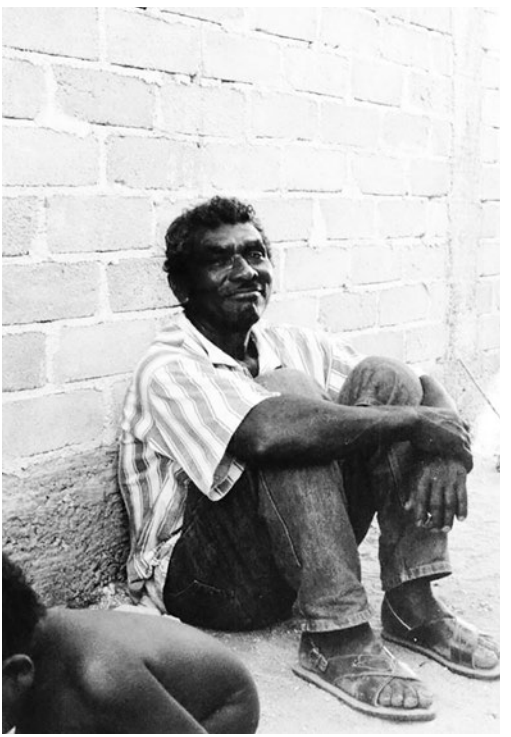
---

5 Véase la *Ley de derechos de los pueblos y comunidades indígenas del estado de Oaxaca,* 1998.

Se pueden citar otras lógicas de construcción de la diferencia en otros lugares como el caso de "los mascogos" en Coahuila o en Tierra Caliente de Michoacán; sin embargo, lo que interesa destacar es que la producción de la diferencia se relaciona con los procesos históricos y los contextos de cada población. En todos los casos, las poblaciones se hallan en espacios regionales compartidos, ya sea con poblaciones mestizas y/o indígenas o en ámbitos rurales y urbanos, por lo que es difícil trazar un "mapa etnográfico" para delimitarlas.

Reina negra, Fiestas patrias 2006. Pinotepa Nacional, Oaxaca.
Foto: Lara, 2006.

Niños, Charco Redondo, Oaxaca. Foto: Lara, 2010.



En descanso, Los Pocitos, Oaxaca. Foto: Lara, 2008.

De regreso a la movilización de organizaciones que actualmente se reivindican como negras, afromexicanas, afromestizas o afrodescendientes, apuntamos que aunque la movilización es reciente (2005), en las últimas dos décadas al menos dos de las cinco organizaciones con mayor participación política en la región de la Costa Chica (México Negro y Áfrika) han ido construyendo un discurso de "lo afro o lo negro" al interior y hacia afuera de la región. La manera en la que han construido su proyecto alrededor de "lo negro" se relaciona con la trayectoria de sus líderes, la vinculación institucional que han establecido en los ámbitos estatal y nacional, además de su identificación con los movimientos negros fuera del país. Es decir, la movilización que hoy presenciamos puede explicarse desde su base histórica emergente y relacionado con intereses regionales, nacionales y globales, entendiendo que en su emergencia el campo político "afro" está compuesto no sólo por los actores locales sino, además, por actores estatales y transnacionales (como los organismos financiadores y líderes del movimiento negro-afrolatino).

A lo largo de una década de movilización se han sumado otras organizaciones que han incluido dentro de sus líneas de acción la lucha por el reconocimiento de "los pueblos negros" (véase Cuadro 1). Algunas que ya trabajaban con poblaciones afro ampliaron sus líneas de acción e incorporaron la variable "étnica", hasta entonces sólo considerada para la población indígena, y varias fueron impulsadas por líderes del movimiento afrolatino. Las formas para autoidentificarse varían: afromexicanos, afromestizos y negros; aún no hay un consenso que se acuñe de manera regional o se defina como identidad política entre los grupos. Éste es un punto de debate actual, aunque en la entidad guerrerense se observa mayor consenso.

El eje alrededor de la movilización etnopolítica de estas organizaciones que se define con mayor claridad es el reconocimiento cultural y étnico en el país, aunque se diferencian en prácticas, discursos, estilos de acción, así como por sus propias trayectorias y los proyectos que

representan. Me parece importante anotar cuatro factores que han sido parte de las transformaciones de estas organizaciones en los últimos 10 años. Explico con mayor detalle:

El primero se relaciona con el cúmulo de experiencias y conocimientos que los líderes de las organizaciones han adquirido a través de la interacción por medio de "redes". Estas redes, como lo refiere Agudelo (2008), son un "espacio discursivo simbólico y reivindicativo transnacional de los pueblos de negros de América Latina en el que se retroalimentan procesos locales y nacionales con aquellos generados a una escala que trasciende las fronteras de cada país o subregión". Las ideas y la información –que fluye casi de manera generalizada a través del uso de internet –circulan ágilmente, convirtiéndose en una fuente que agrega mayor capital social a los líderes; les da visibilidad y les ha brindado la posibilidad de participar en diversos foros de discusión fuera de México.

El segundo factor se relaciona con la participación de un mayor número de jóvenes en las organizaciones afro de la Costa Chica. Por una parte añade la aportación de nuevas ideas al movimiento, proveniente de nuevos profesionistas y no profesionistas que se interconectan a múltiples redes de participación y cuyas competencias y reflexiones incorporan otras perspectivas de "lo afro", no sólo desde lo local sino que son también transmisores de ideas que circulan en el mundo global. Por otra parte, se presenta un desafío importante para los líderes precursores de "lo afro", y éste es abrir oportunidades a más jóvenes para su preparación para ocupar cargos como nuevos cuadros políticos en su lucha por la causa y en la toma de decisiones.

El tercer factor es la institucionalización de las organizaciones. Ésta deriva en estructuras de organización en su mayor parte verticales, una mayor dependencia financiera para la realización de su programa de actividades y la necesidad de mayor profesionalización de sus integrantes, así como más trabajo de "lobby" y cabildeo con diversas instancias, además de cierta integración o acomodamiento a las líneas de trabajo e intereses de los organismos financiadores. Todo ello influye en

relación con la forma en que la organización establece vínculos con las bases. Así observamos que hay organizaciones que de manera permanente tienen contacto con ellas y existe un proceso de consulta entre el participante de un proyecto y la organización. En otros casos, en cambio, el establecimiento de la relación se lleva a cabo de manera esporádica, con proyectos decididos desde las dirigencias y con poca participación en el manejo de recursos.

El cuarto factor son las aportaciones a la producción y la gestión de la alteridad. Una de ellas es el intercambio de ideas con migrantes de la Costa Chica en Estados Unidos. Una experiencia es el caso de la Organización afromexicana en el estado de California, cuyos integrantes no sólo comparten la lucha por el reconocimiento sino además la experiencia de "ser negro" en este país.

Los interlocutores de las demandas de las organizaciones afro en México se hallan en diferentes ámbitos: municipal, regional, nacional e internacional. Así como los actores e intermediarios políticos se hallan en diversos campos: académico, gubernamental, partidos políticos, organismos de cooperación internacional y organizaciones de la sociedad civil. La incidencia del tema, aún en proceso de construcción, se amplía cada vez y se enlaza con otros espacios regionales donde se busca tener eco tanto en la identificación de una identidad negra como en la adhesión a sus demandas de reconocimiento y derechos específicos.

CUADRO 1. Organizaciones afromexicanas y negras en la Costa Chica.

OAXACA	DESCRIPCIÓN
México Negro, A. C.	*Organización regional (Guerrero-Oaxaca)*. Participan en ella profesionistas, campesinos y algunos jóvenes de la región. Los proyectos se dirigieron durante varios años al desarrollo comunitario y cultural de los pueblos negros de su localidad. En los últimos 2 años, las acciones se han centrado en la gestión para el reconocimiento constitucional. Uno de los líderes y fundadores de la organización fue el sacerdote Glyn Jemmoth, quien ya no participa en la organización, aunque sigue siendo una importante autoridad en el tema; además sigue promoviendo acciones afirmativas para que jóvenes afro de la Costa Chica y estudiantes universitarios continúen su formación profesional.
Alianza para el Fortalecimiento de las Regiones Indígenas y Comunidades afromexicanas A. C. (AFRICA)	*Organización regional*. Participan profesionistas (profesores de la región) y algunos jóvenes, principalmente de la comunidad de José Ma. Morelos. El dirigente de esta organización es actualmente el coordinador de la Red de Pueblos Negros. Los proyectos que realiza están centrados en las expresiones culturales de la danza y la música de los pueblos negros de la Costa y en la gestión para su reconocimiento constitucional.
Enlace de Pueblos, Organizaciones y Comunidades Autónomas (EPOCA)	*Organización regional*. Participan profesionistas, líderes (cercanos a la política partidaria) y campesinos. La organización dedica sus esfuerzos a la gestión de proyectos para organizaciones formales y grupos comunitarios en la región. Funge como interlocutora ante diversas instituciones de financiamiento gubernamentales y no gubernamentales. La trayectoria de uno de los líderes fundadores de esta organización se relaciona con los cuadros políticos que participaron en los Consejos Comunitarios de Abasto en la década de 1980.
Colectivo Pinotepa	*Organización regional*. Está formada por jóvenes y profesionistas cuyo trabajo se enfoca en derechos humanos para poblaciones indígenas y afromexicanas. Los dos ejes principales se relacionan con la educación para los derechos humanos y la interlocución con instituciones gubernamentales y no gubernamentales en torno al reconocimiento y los derechos de los pueblos afromexicanos e indígenas.

(Continúa)

(Concluye)

Oaxaca	Descripción
Organización de Desarrollo Étnico Comunitario Afrodescendiente (ODECA)	Organización local. Está formada por algunos profesionistas que realizan acciones enfocadas a la educación para los derechos de la población afrodescendiente. Los líderes de esta organización tienen contacto directo con ODECA[6] (Honduras) y han participado en los talleres de formación en derechos de la población afrodescendiente en La Ceiba, Honduras. La incidencia de su trabajo en su mayor parte es local.
Guerrero	**Descripción**
Convención Estatal Indígena y Afromexicana (CEIA)[7]	Organización que se fundó en 2007; agrupa 59 colectivos indígenas nahuas, amuzgos, tlapanecos y mixtecos, y colectivos afromexicanos. El líder que representa actualmente a la convención fue parte de los cuadros políticos que participaron en los Consejos Comunitarios de Abasto en la década de 1980 y en el Consejo Guerrerense de 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (creado en 1991). Es una organización sin figura jurídica y con una estructura horizontal. Las organizaciones y comunidades que participan en ella tienen un peso político importante en las negociaciones que establecen principalmente en el Estado. Su fuerza política les ha permitido reposicionar a la población afromexicana como parte de la diversidad cultural y de su derecho a reclamar proyectos de desarrollo. Algunos de sus líderes tienen cercanía a partidos políticos.
Asamblea Permanente de Organizaciones Indígenas y Afromexicanas (APOIYA) de Guerrero	Está conformada por 45 organizaciones de 20 comunidades que representan etnias indígenas y afromexicanas. La estructura organizativa funge como interlocutora de las demandas principalmente ante instituciones gubernamentales. Ha sido criticada por otras líderes "por ser gobiernistas"; sin embargo, han tomado dentro de su discurso el reconocimiento de las poblaciones afromexicanas como "la quinta etnia".
Cabildos del estado de Guerrero: Cuajinicuilapa, Juchitán y Copala	En el año 2007 tres administraciones municipales llevaron a consulta y sesión de cabildo su pronunciamiento como "municipios afromexicanos". Estas administraciones están a favor del reconocimiento estatal y el derecho a proyectos específicos que beneficien a estas poblaciones.

Fuente: G. Lara, de entrevistas y trabajo de campo realizado en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero.

6 Organización de Desarrollo Comunitario, movimiento negro hondureño y principal miembro de la Organización Negra Centroamericana (ONECA).

7 La Convención Estatal Indígena y Afromexicana (CEIA) se concibe como un espacio organizativo de los cinco Pueblos Originarios de Guerrero, compuesto por afromexicanos, nauas, na navi, ne'phaa y ñomndaa.

CONSENSOS Y DISENSOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LO "AFRO O NEGRO"

> La historia que tenemos pendiente por contar es la historia de todos, la colectiva, no la de unos cuantos, la de la cultura afromexicana, la de la Costa Chica. En esta empresa, conceptos como raza o etnia resultan excluyentes, discriminatorios.
>
> Eduardo Añorve

Este apartado inicia con una cita con la que me interesa mostrar los disensos entre las organizaciones que se hallan en Guerrero y las de Oaxaca, sin decir que es una discusión terminada y definitiva.

Hasta ahora, los posicionamientos de las organizaciones guerrenses apuntan a un mayor consenso para identificarse como *afromexicanos,* mientras que en Oaxaca las dos organizaciones que tienen mayor trayectoria en el tema, AFRICA y México Negro, anuncian la transición de "afromexicanos a negros".[8]

Bulmaro García, líder de la CEIA en Guerrero, dice al respecto:

> —El término "negro" no puede ser lo que nos identifique, somos parte de la mezcla de varios pueblos, entre ellos están los indígenas. No somos afromestizos porque negaríamos nuestra raíz indígena, por eso somos afromexicanos. Esto ha merecido la discusión en nuestras organizaciones, nosotros hemos hecho consulta con nuestra gente. A mí me parece que es necesario discutir y debatir acerca de esto entre nosotros (líderes afros de Oaxaca y Guerrero). Nuestro autorreconocimiento está en base a los sentimientos propios. Hay que hacer uso de nuestro derecho a la Consulta y la autodeterminación, hay que tener a la mano el convenio 169 (agosto de 2010).

8 Véase Reyes *et al.*, 2009.

Israel Reyes, líder de AFRICA en Oaxaca, nos dice:

> —Pues nosotros nos estamos ocupando de llegar a las comunidades, mostramos el video del foro de Afromexicanos (evento realizado en 2005), discutimos sobre el video y les preguntamos acerca de la importancia del reconocimiento y la forma en que ellos se identifican. De ahí surgió que negro era lo más adecuado. Ya se hicieron reuniones en el Corralero, Chicometepec, José María Morelos y El Ciruelo, en todas ellas fue contundente el acuerdo de autonombrarse como negros. Los términos de académicos afromexicanos y afrodescendientes no se entienden. A la gente no le causa problema decirse negra, que le llamen negra (octubre de 2008).

En Guerrero, varios líderes de organizaciones o profesionistas que han participado del debate en mesas de discusión y en las consultas argumentan que el color no puede ser el parámetro para una definición. Describen la complejidad del mestizaje entre varios grupos étnicos, e incluso refieren la experiencia personal y muestran que en ésta aparece "lo indígena", sean de origen amuzgo, nahua, tlapaneco o mixteco. Reconocen sus raíces dentro de las historias familiares y en el intercambio continuo de prácticas litúrgicas y de la vida cotidiana. Sin embargo, también se hace referencia a "una forma de vivir como negros", la cual incluye la convivencia indígena y de las demás poblaciones que en ocasiones aparece como algo peculiar, y en otros casos como identidad regional.

Una característica que podría identificarse como particular en la movilización identitaria en torno a "lo afro" en Guerrero, es que está en alianza con grupos indígenas de la región y vincula organizaciones y autoridades de las regiones de la costa y la montaña. El consenso para la definición étnica alude a la construcción de una identidad política que posibilita, por una parte, un proceso de autoreconocimiento, y también,

de manera conjunta, la reivindicación de luchas en torno a derechos culturales y ciudadanos por el derecho a decidir sobre su propia definición y desarrollo, aun cuando la categoría de *afromexicanos* deviene del ámbito académico. Actualmente, la CEIA participa, junto con otras organizaciones comunitarias de la entidad, en la construcción de propuestas de gobierno y legislativas como el Plan de Desarrollo para los Pueblos Indígenas y Afromexicanos y la consulta para la iniciativa de Ley Indígena y Afromexicana. Esta última constituirá una revisión y una elaboración de nuevas propuestas a las iniciativas de ley en materia de Cultura y Derecho indígena que promueve el Congreso del Estado y que presentaron en julio de este año.

Entenderse como "afromexicanos" y parte integradora de la identidad regional como costeños se traduce, a la vez, en mirarse como constructores de un espacio regional y legitimar su origen, y de ahí los pronunciamientos de varios municipios como *afromexicanos*. En alguna medida esto responde a localizar implícitamente a las culturas en un lugar determinado; donde no se niegan las diferencias, su lugar en el espacio les da legitimidad como parte de los pueblos fundadores, así podemos mirarlo en sus discursos cuando se suman como parte de los pueblos originarios del estado de Guerrero.

En relación con Oaxaca, que por ahora es la única entidad donde existe el reconocimiento a las "comunidades afromexicanas", las organizaciones que participan por el reconocimiento constitucional federal y en la generación de políticas específicas se encuentran en la discusión de cómo definirse. Algunas insisten en que la reivindicación cultural tendría que partir del reconocimiento jurídico que ya existe en la entidad oaxaqueña, y centrar esfuerzos en ampliar el concepto *afromexicanos* y los derechos respectivos en lo estatal, para después llegar a lo federal. Para otras, aun cuando resulta complejo utilizar los términos afrodescendiente o afromexicano, prefieren estos términos que el de negro, que se remite sólo a un aspecto fenotípico. Las organizaciones con mayor trayectoria, México Negro y AFRICA, plantean que el tér-

mino *negro* es el más adecuado. Su argumentación se basa en reflexiones que han realizado en reuniones y entrevistas en algunas comunidades de la región. Este trabajo contó con el apoyo del Programa Universitario México Nación Multicultural (PUMNM) y con el apoyo de uno de sus investigadores. Los resultados de este trabajo son punta de lanza para lo que constituirá la realización de un censo piloto, el cual, a su vez, pretende mostrar su viabilidad al INEGI y que esta institución considere reconocer en el registro estadístico a estas poblaciones.[9]

En el caso oaxaqueño se percibe una tendencia mayor de mirar a los grupos separados y naturalizar los espacios. Esta localización implícita suscita problemas para entender y explicar las diferencias culturales (Gupta y Ferguson 2008, 236), de manera que se reduce una explicación que parece ser más amplia respecto de las poblaciones afrodescendientes. Y, en alguna medida, el propósito del censo constituye un intento de hacer más específica la diferencia y mostrar la distribución de los pueblos, aunque el riesgo sea desdibujar aspectos de interrelaciones entre los grupos más complejos.

La experiencia organizativa en el caso oaxaqueño parece más fragmentada, sin embargo, atraviesa por un momento de discusión importante en relación con la pregunta: ¿Qué significa ser negro, afromexicano o afrodescendiente? Varios representantes de las organizaciones apuntan la necesidad de trabajar primero en lo local, antes de avanzar con mayor brío a lo nacional y, en el mismo tenor, proponen trabajar primero en el autoreconocimiento y en la manera en que las poblaciones quieren ser nombradas.

La Organización de la Red de Pueblos Negros, donde recientemente confluyen la mayor parte de las organizaciones locales, ahora es el punto de encuentro donde se exponen estas inquietudes. El centro de la discusión es que por ahora no hay consenso sobre la manera de autodefinirse. Esto resulta un avance (aunque no lo parezca), y lo es porque hay aper-

[9] Véase Rodríguez 2009.

tura al disenso, porque se abre la posibilidad del debate y la participación de otras organizaciones en la construcción identitaria y política.

En alguna medida se entiende que "el color" forma parte del discurso político de reivindicación, pero también se reflexiona que la referencia "negro" no puede ser el punto central de la definición de la identidad, en tanto que hay enorme diversidad en las apariencias regionales. En el mismo sentido aparece el contenido de "lo cultural", cuando se propone retomar algunas de las expresiones artísticas y populares (danza, música, oralidad, costumbres) como "elementos" que apoyen a la reivindicación de la identidad en las comunidades. Sin embargo, también emergen las preguntas acerca de cómo separar "lo que se puede entender como propio de lo ajeno" de la esencia conformada por la relación entre identidad y cultura. Desde esta perspectiva, se halla implícitamente una progresión "natural" desde la cultura a la identidad, y desde la identidad hacia la política (Agier y Quintín 2004).

Estos tránsitos son muy complejos, entendiendo que la relación entre identidad y cultura no es automática, única o definitiva (Agier y Quintín 2004), y la interconexión de los espacios puede darnos más pistas para entender la diferencia (Gupta y Ferguson 2008). Los posicionamientos aquí vistos y la conflictividad para lograr una definición de la población en estudio abren muchas preguntas más: ¿Cómo se percibe lo propio? ¿Cómo se definen en un contexto pluriétnico? ¿Cómo se entienden las culturas y su convivencia con ellas? ¿Cómo se construye la diferencia? ¿Qué significa ser afro, negro, e incluso mexicano o mestizo en este tiempo y en el lugar que se habita?

REFERENCIAS

Agier Michel y Pedro Quintín. 2004. Política, cultura y autopercepción de las identidades en cuestión. En Oliver Barbary y Fernando Urrea, ed. *Gente negra en Colombia, dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Medellín: CIDSE, IRD, Colciencias.

Agudelo, Carlos. 2006. Les réseaux transnationaux comme forme d'action chez les mouvements noirs d'Amérique latine. En *Cahiers de l'Amérique latine,* núm. 51-52.

————. 2010. Génesis de las redes transnacionales. Movimientos afrolatinoamericanos en América Central. En Odile Hoffmann, coord. *Política e Identidad: afrodescendiente en México y América Central,* 65-92. Ciudad de México: INAH/UNAM/CIESAS/CEMCA/IRD.

Aguirre, Gonzalo. 1984 [1946]. *La población negra de México.* México: FCE.

Gupta, Akhil y James Ferguson. 2008. Más allá de la "cultura: espacio, identidad y las políticas de la diferencia". *Antípoda*. no. 7, Julio-diciembre, 233-256. Bogotá: Universidad de los Andes.

Hoffmann, Odile. 2006. Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. *Revista Mexicana de Sociología,* año 68, núm. 1, enero-marzo, 103-135. Ciudad de México: IIS/UNAM.

————. 2007a. De las 'tres razas' al mestizaje: diversidad de las representaciones colectivas acerca de lo 'negro' en México (Veracruz y Costa Chica). *Diario de Campo*. Suplemento, núm. 42), 98-107. Ciudad de México: INAH.

————. 2007b. Frateros y criollos, blancos y negros en la Costa Chica. El 'lugar' y el 'capital espacial' en la reproducción de la diferencia. En Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez, coords. *Retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia,* 363-397. Ciudad de México: CEMCA/CIESAS/IRD.

Lara, Gloria. 2007. El recurso de la diferencia étnico-racial en las lógicas de inclusión política. El caso de Pinotepa Nacional, Oaxaca. En Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez, eds. *Retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia,* 81-110. Ciudad de México: CEMCA/CIESAS/IRD.

————. 2010. Referentes étnico-políticos para decir "lo negro" en la Costa Chica de Oaxaca. En Odile Hoffmann, coord. *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*. Ciudad de México: CEMCA/INAH/CIALC/UNAM/IRD.

Lao-Montes, Agustín. 2009. *Universitas Humanística*. No. 68, julio-diciembre de 2009, 207-245. Bogotá.

Losonczy, Anne-Marie. 2002. De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe Colombiano. En Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann, eds. *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias a 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá: un/icanh/ird/ilsa.

Rodríguez, Nemesio. 2009. De afromestizos a pueblos negros: hacia la construcción del sujeto sociopolítico en la Costa Chica. En Israel Reyes, Nemesio Rodríguez y Francisco Ziga, comp. *De afromexicanos a pueblo negro*. Ciudad de México: Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca/cnca.

LA FUERZA DE LA MEMORIA COLECTIVA EN LA LUCHA POR UN TERRITORIO. LOS AFROESMERALDEÑOS EN BUSCA DE JUSTICIA

Christiane Stallaert y Kaat Torfs

LA REALIDAD AFROECUATORIANA

En Ecuador, los primeros africanos llegaron a las tierras de Esmeraldas, en el norte del país, provincia que hoy se caracteriza por una fuerte presencia afro que sigue alimentando un sentido de ser afroecuatoriano o incluso "afroesmeraldeño" (Whitten 2008). Desde su llegada al Nuevo Mundo como esclavos, los afrolatinos padecieron severos problemas de explotación y discriminación por la sociedad blanco-mestiza. Después de la independencia de Ecuador en 1830, la élite blanco-mestiza creó una ideología que proclamó al mestizo como prototipo de la ciudadanía moderna y que llevó a una invisibilización radical de personas con raíces africanas, a pesar de que éstas constituyen entre 5% y 10% de la población. Los afroecuatorianos son y han sido el "último otro" (Rahier 2008), hecho que no cambió después de la abolición oficial de la esclavitud en 1856.

A partir de la década de 1990, la tendencia global del multiculturalismo se hizo sentir en Ecuador, y múltiples iniciativas nacionales e internacionales resultaron en avances significativos para los afroecuatorianos (Antón Sánchez 2008). Sin embargo, a pesar de la retórica oficial en favor del reconocimiento de esta minoría y los cambios legislativos (en 1998, 2006 y 2008), la jerarquía racial sigue ubicando a los afroecuatorianos en la parte más baja de la escala social (Rahier 2008; Whitten 2008).

LA LUCHA POR LOS TERRITORIOS ANCESTRALES

Aunque hoy en día dos terceras partes de la población afroecuatoriana vive en barrios populares de zonas urbanas donde se enfrentan a problemas de marginalidad y exclusión (Antón Sánchez 2007), la defensa de los derechos sobre el territorio ancestral ha sido clave en la lucha de los afroesmeraldeños asentados en zonas rurales. En Ecuador destacan principalmente dos regiones de asentamientos afroecuatorianos de raigambre histórico-colonial: el norte de Esmeraldas y el valle del Chota, Concepción y Salinas (Cuenca del Mira) en la sierra. El presente análisis se centra en las comunidades rurales del norte de Esmeraldas (los cantones de Eloy Alfaro y San Lorenzo) asentadas en los esteros de una red de ríos que recorre la selva húmeda del Chocó Ecuatoriano, conocido como la región "de los ríos". Los cantones de Eloy Alfaro (con 62.8%) y San Lorenzo (con 59.8%) cuentan con la mayor población afroecuatoriana del país (Antón Sánchez 2007). Los datos proceden de un trabajo de campo etnográfico realizado en 2010-2011 en San Miguel, comunidad afroesmeraldeña ubicada en la parte alta del Río Cayapas en el cantón Eloy Alfaro. Los afrochoteños que viven en la sierra, unas 5000 familias (2% del pueblo afro), no fueron considerados en el marco de la investigación. Este grupo tiene una historia y una lucha particulares muy diferentes de los afroesmeraldeños.

En el norte de Esmeraldas, las tierras y sus recursos naturales son objeto de conflicto, tanto histórico como contemporáneo. Aunque los afroecuatorianos asentados en la región desde hace varios siglos obtuvieron a finales del siglo XX el derecho colectivo sobre los territorios ancestrales, hoy se ven enfrentados a la amenaza de la desterritorialización y la dispersión de la comunidad bajo la presión de grandes empresas palmeras y mineras (Chávez y García 2005), que tratan de convencer a las comunidades afroecuatorianas de vender su territorio y hacer sitio para el "nuevo país de la palma y del oro" que pretenden establecer (García, entrevista, 11.09.2010).

La vida de las comunidades afroecuatorianas, como la de San Miguel en el norte de Esmeraldas, se desarrolla en torno al río y el monte, en profunda simbiosis con la naturaleza. El territorio es más que tierra, es un espacio de vida en el cual se estructura la cultura y la sociedad y del que depende su supervivencia como comunidad (Antón Sánchez 2007; Minda 2002). Hoy, la conservación de esos territorios y los recursos naturales están amenazados (García 2010). El fortalecimiento de la memoria colectiva afroecuatoriana es la herramienta principal para la capacitación del pueblo afroecuatoriano en defensa de sus derechos territoriales, basado en el concepto del "buen vivir". Recordamos que en el Plan Nacional de Buen Vivir (2009-2013) el gobierno ecuatoriano usa este concepto inspirado en el concepto *kichwa* de Sumak Kawsay para marcar una nueva visión de "desarrollo", que rechaza el modelo tradicional de crecimiento económico y que destaca la armonía entre el ser humano y la naturaleza.

LA AMENAZA DE LAS INDUSTRIAS EXTRACTIVISTAS

La zona norte de la provincia de Esmeraldas es el escenario de grandes transformaciones y conflictos que amenazan a los habitantes locales y sus territorios (Mind 2002), por una parte, debido a la intrusión de empresas y, por otra, a la masiva migración de los jóvenes a la ciudad (Rapoport 2009).

El proceso de invasión por empresas extractivistas ha sido sistemático. Primero llegaron los madereros y los camaroneros, y conforme fueron escaseando los recursos marinos y forestales, trasladándose a otras zonas la producción de camarones y la extracción de madera, empezaron a llegar las empresas palmeras y mineras. Eloy Alfaro y San Lorenzo son los dos cantones más afectados por la deforestación que en medio siglo destruyó 90% de los bosques al oeste de los Andes (Rapoport 2009).

Durante el siglo xx, la industria maderera, las empresas de palma africana, las grandes minerías de oro y los productores de camarones

llegaron a Esmeraldas, atraídos por los vastos territorios y las riquezas naturales en el norte de la provincia, comprando a las comunidades locales miles de hectáreas reconocidas como territorios ancestrales. Para ello recurrieron a intermediarios familiarizados con la comunidad, al soborno de dirigentes o familias particulares o a promesas atractivas (Minda 2002). En este contexto, varios habitantes de San Miguel testimoniaron haber sido amenazados por rechazar las invasiones de la minería en la parte alta del río Cayapas (Medina, entrevista, 02.10.2010; Nazareno, entrevista, 03.10.2010).

EL RECONOCIMIENTO DE LOS AFROECUATORIANOS COMO PUEBLO

La última década del siglo pasado estuvo marcada por la emergencia de movimientos étnicos –indígenas y afrolatinos– en todo el continente de América Latina (De la Torre y Striffler 2008; Mind 2009). También en Ecuador se produjo un crecimiento exponencial de movimientos sociales afroecuatorianos a partir de 1992.

La mayor conquista de los recién nacidos movimientos afroecuatorianos fue el reconocimiento oficial en la Constitución de 1998 de la población afroecuatoriana y sus derechos inalienables y colectivos. Ecuador fue el primer país en las Américas que reconoció a su población afrodescendiente como "pueblo" (Antón Sánchez 2008; Rahier 2008). La Ley de los Derechos Colectivos de los Pueblos Negros o Afroecuatorianos, promulgada en el año 2006, asegura el ejercicio de las garantías constitucionales otorgadas a los afroecuatorianos (Antón Sánchez, 2007). La nueva constitución de 2008 introduce ciertas innovaciones al ampliar los derechos colectivos e individuales (Rapoport 2009).

Los derechos colectivos afroecuatorianos (capítulo IV, arts. 56-60) incluyen la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias y exigen la consulta previa sobre planes y programas de explotación. Gracias

a esta legislación, los afroesmeraldeños de Eloy Alfaro y San Lorenzo obtuvieron el derecho colectivo sobre sus territorios ancestrales.

Si bien en menos de dos décadas los movimientos afroecuatorianos consiguieron una serie de derechos y garantías, especialmente respecto a los territorios ancestrales, media un abismo entre la ley y la realidad (SISPAE 2007; Rapoport 2009). El reconocimiento de los derechos colectivos de los afroecuatorianos se ha revelado insuficiente para superar los desafíos de pobreza, discriminación y exclusión socioeconómica que estructuralmente padecen los afrodescendientes en el país (Antón Sánchez 2007; Rapoport 2009), y el gobierno –ofuscado por el sueño de una expansión económica en el norte de Esmeraldas– no hizo nada para impedir que familias y comunidades vendieran sus tierras (García 2010).

Sin querer ignorar ni trivializar la responsabilidad del propio Estado ecuatoriano en garantizar los derechos del pueblo afroecuatoriano, nos centraremos en la capacidad de sus habitantes para fortalecer y mejorar su posición social. El fortalecimiento de la "memoria colectiva" puede ser una herramienta valiosa y poderosa en esta lucha.

MEMORIA COLECTIVA Y CONCIENCIA HISTÓRICA COMO HERRAMIENTAS DE LUCHA

> The past belongs to those who claim it, and are willing to explore it, and to infuse it with meaning for those who are alive today. The past belongs to us, because we are the ones who need it.
>
> ATWOOD, EN ASSMAN 2008

El sociólogo Maurice Halbwachs, muerto en Buchenwald en 1943 como víctima del nazismo, fue el primero en explicar la memoria como un fenómeno intrínsecamente "colectivo". La memoria personal, según él, es el producto de una intersección de recuerdos procedentes de los diferentes grupos a los cuales pertenecemos o solíamos pertenecer. Hasta

nuestros recuerdos más íntimos nacen dentro de un marco social, una estructura implícita o explícita de valores compartidos, experiencias y narrativas. Sin embargo, está claro que la memoria, al igual que la historia, es una construcción subjetiva y social de experiencias pasadas que plasman la interpretación de una realidad actual (Assmann 2008). Ambas nociones se (re)construyen mutuamente y están en constante interacción. La conciencia histórica, que según Funkenstein (1989) proviene de la memoria colectiva, relaciona al colectivo con su pasado, al que aspira atribuir sentido para crear una identidad colectiva que fortalece la cohesión interna. En ese sentido la conciencia histórica nos informa más del contexto actual en el que se desarrolla que del objeto mismo de interpretación histórica (Connerton 1989).

Al contrario de los indígenas, los afrodescendientes difícilmente entran en la categoría de "nativos" o "pueblos originarios" ya que sus antepasados fueron traídos como esclavos al Nuevo Mundo desde África o España. No pudiendo reivindicar su calidad de "nativos" u "originarios", el movimiento afro en Ecuador surgió al principio de los años noventa acompañado de un nuevo concepto: la ancestralidad. Este concepto forma parte de una estrategia de reconstrucción de la identidad "afro" que implica también el reconocimiento de los territorios. La ancestralidad puede ser vista como una construcción sociohistórica y política en donde se cultiva un sentido de pertenencia *a lo ancestral* (Walsh y León 2006), concepto que remite a la relación con los antepasados y la tradición.

La memoria colectiva de tradiciones y costumbres, basada en un sentido de pertenencia al colectivo y a los territorios ancestrales, perdura con la condición de que haya respeto por los mayores y sus mandatos ancestrales. La memoria se expresa y se transmite por medio de una tradición oral basada en cuentos, canciones, ritmos y danzas que las comunidades han transmitido durante cientos de años. Para el antropólogo José Chala Cruz –secretario ejecutivo de la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano (CODAE)– es la tradición oral la que per-

mite revitalizar la memoria colectiva y reconstruir las identidades múltiples que caracterizan hoy a las comunidades afroecuatorianas (Chalá, entrevista, 2007, 12.10.2010; Antón Sánchez 2007b; Patiño 2008). Sin memoria la identidad afroecuatoriana se desvanece, dejando sumidos a los afrodescendientes en el presente, sin referencias comunitarias (Chalá 2007). "El pueblo que no conoce su historia, está condenado a revivirla." (Nazareno, entrevista, 23.08.2010)

La conciencia histórica de la diáspora forzosa y de la esclavitud de los ancestros africanos forma parte de la enseñanza de los mayores. El mantenimiento de esta conciencia como eje vertebrador de la memoria colectiva resulta decisivo a la hora de reclamar los derechos territoriales como un inicio de reparación histórica por las injusticias sufridas (García y Walsh 2010).

DES-MEMORIA Y EL DISCURSO DE LA RECUPERACIÓN

Cada vez que se muere en la comunidad un "guardián de la memoria", una fuente de conocimiento se pierde. Los muertos se llevan su sabiduría consigo, o como decía Leopoldo Senghor, cuando se muere un guardián de la memoria es como si "para la civilización blanca, se quemaran todas las bibliotecas" (Chalá, 12.10.2010). Esta convicción la comparten nuestros entrevistados en San Miguel, que observan cómo las tradiciones y las costumbres afroecuatorianas se están perdiendo, no sólo en la ciudad sino también en las comunidades. La conciencia histórica de la esclavitud había quedado completamente borrada de la memoria y este proceso de pérdida se atribuye a la falta de respeto por los mayores, al carácter efímero de la cultura oral y a la migración masiva de la juventud a la ciudad.

En este contexto, la revitalización cultural de la memoria histórica se ha convertido en un imperativo para los afroecuatorianos, ya que es la base que sustenta la lucha por los derechos colectivos. Si la pérdida de la memoria implica la pérdida de la conciencia de ser (Chalá 2007), la revi-

talización de la memoria colectiva e histórica es una herramienta clave en la articulación de un discurso político afroecuatoriano (Antón Sánchez 2007b; Chalá, entrevista, 12.10.2010).

Walsh y León (2006) aluden a la emergencia de un "pensamiento cimarrón" en Esmeraldas, que destaca una actitud y una conciencia colectiva que persiguen el ideal de libertad y existencia en el presente, mientras mantienen un estrecho vínculo con los ancestros. Las expresiones culturales que sobreviven en las comunidades –entre ellas los cuentos, mitos y cantos– cumplen una función revitalizadora de la memoria colectiva y constituyen fuentes valiosas para la (re)construcción efectiva de una identidad propia (Chalá, entrevista, 2007, 12.10.2010).

ETNOEDUCACIÓN

La educación ofrece un espacio muy importante para el desarrollo identitario. Respecto al pueblo afroecuatoriano, la etnoeducación puede ser considerada la estrategia por excelencia para reconstruir la memoria colectiva y repensar la historia oficial. Juan García (cit. en Pabón 2007: 96) define la etnoeducación como

> un proceso de permanente reflexión y construcción colectiva, mediante el cual se fortalece la identidad del pueblo que lo asume, de modo que se conceptualiza como un mecanismo o una herramienta que permite acceder al conocimiento [propio] para poder llegar a la interculturalidad en un diálogo en igualdad de condiciones y de conocimientos.

Esta conceptualización implica un proceso que comprende dos momentos: el aprender *casa adentro* y una difusión *casa afuera*. Casa adentro, la etnoeducación aspira a revitalizar la memoria colectiva por medio de una discusión y una educación interna. Después, la discusión se extiende al espacio público, casa afuera, donde busca generar "una discusión

colectiva y participativa" para enseñar a la sociedad y al Estado "sobre lo que somos [los afroecuatorianos] y sobre nuestra realidad" (García, en Pabón 2007).

El proceso etnoeducativo afroecuatoriano se inició a finales del siglo pasado (1999) tanto en Esmeraldas como en las comunidades negras de Imbabura y Carchi, y sigue siendo uno de los retos más importantes para los movimientos afroecuatorianos. La constitución ecuatoriana, que define a Ecuador como estado intercultural y plurinacional (art. 1) y que reconoce la integración de una visión intercultural en el sistema nacional de educación (art. 343), constituye la base legal de la propuesta de etnoeducación afroecuatoriana (Asamblea Nacional Constituyente 2008; Pabón 2009).

El proyecto etnoeducativo trata de incorporar los mandatos ancestrales –sea en una versión actualizada– como base de la memoria colectiva. El libro *Territorios, territorialidad y desterritorialización: un ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los territorios ancestrales* (García 2010) constituye un buen ejemplo de material etnoeducativo producido y usado en el norte de Esmeraldas.

Especialmente, respecto a los territorios ancestrales, se enseña a la nueva generación la historia de la esclavitud y el cimarronaje, una historia sobre la que se fundamenta el derecho colectivo a los territorios (García y Walsh 2002). A través de los contenidos pedagógicos se invita a los jóvenes a reflexionar sobre la importancia que los espacios de propiedad colectiva tienen para el fortalecimiento de la identidad cultural del pueblo afroecuatoriano, y se les informa sobre los derechos fundamentales (Castillo, en García 2010).

CONCLUSIÓN

En Ecuador, la población afrodescendiente camina hacia un discurso propio de "buen vivir". Dada la vital importancia de una autoestima y una autoconciencia para la supervivencia de las comunidades afroecuato-

rianas, un reto importante para los movimientos de éstas consiste en la revitalización y la revaluación de la memoria colectiva. La etnoeducación puede servir como modelo o proceso educativo valioso que permita al pueblo afroecuatoriano formular sus propias metas como pueblo, su propia noción de desarrollo y su propio sentido de "ser (afro)ecuatoriano".

El fortalecimiento del pueblo afrodescendiente constituye un elemento en la conformación del Ecuador como república pluriétnica y plurinacional, cuyo objetivo es alcanzar una "patria para todos" por medio de un nuevo modelo de convivencia, guiado por el respeto sincero hacia la diversidad y la diferencia entre personas, etnias y culturas.

REFERENCIAS

Antón Sánchez, J. 2007. Museos, memoria e identidad afroecuatoriana. *Iconos*. 29: 123-131 [http://www.flacso.org.ec/docs/i29anton2.pdf].

————. 2008. Multiethnic nations and cultural citizenship: Proposals from the Afro-Descendant movement In Ecuador. *Souls,* 10: 215-226 [http://www.informaworld.com/smpp/content~db=all~content=a902529087].

————, coord. 2007b. *El estado de los derechos colectivos del pueblo afroecuatoriano. Una mirada desde las organizaciones sobre el derecho al territorio ancestral*. Quito: Sistema de Indicadores Sociales del Pueblo Afroecuatoriano (sispae).

Asamblea Nacional Constituyente. 2008. *Constitución de la República del Ecuador*. Quito: Asamblea Nacional/Comisión Legislativa y de Fiscalización.

Assman, A. 2008. Transformation between history and memory. *Social Research*, 75: 49-72.

Chalá, J. 2007. Memoria histórica y procesos de revitalización cultural del pueblo afrochoteño. En S. García, ed. *II Congreso ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas,* 243-248. Quito: Abya-Yala/Banco Mundial Ecuador.

Chávez, G. y F. García. 2004. *El Derecho a Ser: Diversidad, Identidad y Cambio-Etnografía Jurídica Indígena y Afroecuatoriana*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso).

Funkenstein, A. 1989. Collective memory and historical consciousness. *History and Memory,* 1: 5-26. [http://www.jstor.org/stable/25618571].

García, J., coord. 2010. *Territorios, territorialidad y desterritorialización. Un ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los territorios ancestrales*. Quito: Fundación altropico.

García, J. y C. Walsh. 2010. Derechos, territorio ancestral y el pueblo afroesmeraldeño. En Programa Andino De Derechos Humanos, eds. *¿Estado constitucional de derechos? Informe sobre derechos humanos Ecuador 2009*, 345-360. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya-Yala.

Halbwachs, M. 2004. La memoria colectiva. Trad. de Inés Sancho-Arroyo. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza. [Primera ed. en francés, 1925, *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: Alcan.]

Minda, P. 2002. *Identidad y Conflicto: La lucha por la tierra en la zona norte de la provincia de Esmeraldas*. Quito: Abya-Yala.

————————. 2009. El movimiento social afroecuatoriano. En O. Peralta, O. Kaltmeier y C. Buschges, eds. *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político,* 147-170. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Pabón, I. 2007. *Identidad Afro: procesos de construcción en las comunidades negras de la Cuenca Chota-Mira*. Quito: Abya-Yala.

————————. 2009. La etnoeducación: Una propuesta desde los afroecuatorianos. Ministerio de Educación Ecuador [www.dineib.gov.ec/_upload/ETNOEDUCACION.pdf].

Patiño, N. 2008. *Juan García: Guardián de la tradición y la memoria. Proceso organizativo afroecuatoriano, desde su acción y palabra*. Quito: Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas (cnpcc).

Rahier, J. 2008. El mundial de fútbol 2006 y la selección ecuatoriana: Discurso de alteridad en la internet y en la prensa. *Discurso & Sociedad,* 2: 609-641.

Rapoport Centre for Human Rights and Justice. 2009. Territorios olvidados, derechos incumplidos: Afroecuatorianos en áreas rurales y su lucha por tierra, igualdad y seguridad. En [http://www.utexas.edu/law/centers/humanrights/projects_and_publications/ecuador.php].

Torre, C., de la y S. Striffler, coord. 2008. *The Ecuador Reader, history, culture, politics*. Durham y Londres: Duke University Press.

Walsh, C. y J. García. 2002. El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso. En D. Mato, ed. *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, 317-326 Caracas: Consejo de Ciencias Sociales (clacso)/ceap.

Walsh, C. y E. León. 2006. Afro-Andean thought and diasporic ancestrality. En M. Banchetti-Robino y C. Headly, eds. *Shifting the geography of reason: gender, science and religion,* 211-224. Newcastle: Cambridge Scholars Press.

Whitten, N. 2008. Emerald freedom: 'With pride in the face of the sun'. En C. de La Torre y S. Striffler, eds. *The Ecuador Reader, history, culture, politics*, 302-320. Durham y Londres: Duke University Press.

Entrevistas realizadas por K. Torfs

Chalá, José. 12.10.2010. Sobre la memoria afroecuatoriana.

García, Juan. 11.09.2010. Clase en la Universidad Politécnica Salesiana sobre la amenaza actual de territorios ancestrales en el norte de Esmeraldas.

Nazareno, Alberto. 03.10.2010. Sobre la uonne y San Miguel.

Nazareno, Miguel Ángel. 23.08.2010. Sobre la Fundación Afro-América Siglo xi.

Medina, Cristóbal. 02.10.2010. Sobre San Miguel y la amenaza del territorio ancestral.

MEMORIAS DEVORADAS,
MEMORIAS REGENERADAS

MEMORIA, IDENTIDADES Y RELACIONES INTERÉTNICAS EN EL ÁREA MAYA DE YUCATÁN, MÉXICO

Maya Lorena Pérez Ruiz

PRESENTACIÓN

La memoria, como el olvido, se teje con silencios, y en ese tejer y destejer recuerdos los hombres seleccionan lo significativo que deben guardar, lo que han de desechar y aquello que reinventan, o resignifican, para mantener sus identidades y, con ello, su posición frente a quienes consideran "otros".

Aquí se trata el caso de los mayas de un poblado de Yucatán, dónde sus habitantes conservan la memoria de las diferencias entre ser maya o ser español, desde el momento de la Conquista de América, y dónde conservan esa diferencia, a través de la historia resignificada y sus apellidos, como un elemento vigente para organizar su vida social local. Se mostrará cómo los habitantes de Yaxcabá permanecen divididos, y cada grupo social, en su imaginario, cree pertenecer a la cultura maya o a la cultura española, omitiendo todo aquello que unos han aprendido de los otros.

Analizar esta situación permitirá no sólo hablar de la vigencia de una memoria histórica que da cuenta de un añejo contacto cultural asimétrico –con sus diferencias, sus privilegios, sus prejuicios y sus dominados–, sino que se podrá reflexionar sobre la persistencia de la identidad de los indios-macehuales en contraposición a la de los vecinos españoles, aun cuando los pobladores comparten otras identidades (como la de ser yaxcabeños y ser mexicanos), además de un sinnúmero de elementos culturales. Se mostrará que a pesar de que la estratificación

social contemporánea, de tipo clasista, no se corresponde de manera exacta con las identidades coloniales mencionadas antes, éstas continúan vigentes mediante la reproducción de estereotipos y prejuicios que legitiman la separación entre indios-macehuales y vecinos españoles. Es decir, mediante representaciones sociales que niegan, y olvidan, todo aquello que los habitantes de Yaxcabá han construido en común, al compartir una misma y compleja historia local. Camino en el que no sólo los mayas han incorporado elementos sustantivos de la cultura ibérica, como la lengua, la religión católica, el ganado bovino e infinidad de elementos tecnológicos y culturales; también algo similar han hecho los vecinos de origen español al hablar, muchos de ellos, la lengua maya, al incorporar vocablos mayas en la lengua castellana que hablan todos los días, además de un gran número de elementos simbólicos y prácticas productivas, tecnológicas y rituales propias de la cosmovisión maya.

Un trabajo como éste permite advertir, además, cómo, lejos de ser equivalentes la cultura y la identidad para la construcción identitaria, los grupos sociales son capaces de seleccionar, de la cultura que poseen y practican, sólo aquello que suponen indispensable para establecer las fronteras y las diferencias respecto a los otros de quienes importa diferenciarse. Además de que éste es un caso paradigmático que muestra cómo la cultura y las identidades (útiles para construir la diferencia) se emplean para reproducir la desigualdad social, creando un complejo mosaico de relaciones interétnicas que cruzan el conjunto de la vida social, siempre en intricada interacción con la sociedad dominante, sea ésta colonial o nacional, y con los procesos globales que los enmarcan.

YUCATÁN Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA DIFERENCIA ÉTNICA

La organización territorial

La organización del territorio en la península de Yucatán ha sido fundamental desde el tiempo de la Colonia para la organización de las relacio-

nes interétnicas en las que, desde entonces, convive la población que se asume con un origen maya con otra población con otros orígenes, entre ellos, el español.

Los primeros pasos para una división territorial que conservara, en una parte, formas de producción de origen maya (y con pobladores de ese mismo origen), se dieron desde la época de la Colonia, cuando se estableció que las poblaciones española e india (originaria) habitaran espacios productivos y sociales diferentes: las tierras del noroeste, alrededor de los centros urbanos y vías de comunicación, fueron para los españoles, y las tierras del sur y del este para los indios (Patch 1979). Una de las razones de tal división fueron las difíciles condiciones ecológicas que impidieron que los españoles produjeran cultivos de alto valor comercial (trigo, cebada, centeno, etc.), como lo hicieron en otras partes de América, de modo que dejaron en manos de las comunidades mayas la producción agrícola, base para la alimentación, de maíz, frijol y calabaza principalmente, creando para ellos la estancia, un tipo de unidad de producción dedicada al ganado. Esta situación se reprodujo sin muchos cambios, aún durante los procesos de independencia de España, y no fue sino hasta que la tierra llegó a ser útil para la explotación comercial, por el auge de las industrias azucareras y henequeneras en el siglo XIX, que los terratenientes expropiaron gran parte de las tierras indias para agregarla a sus propiedades. En tanto, los excedentes de la producción campesina maya fueron extraídos, primero, mediante el sistema tributario pagado a los encomenderos y al clero y, más tarde, mediante el sistema del mercado de granos que surgió probablemente en el siglo XVII, en el que los indígenas vendían su maíz excedente (más otros productos básicos) a comerciantes que lo llevaban a los mercados urbanos. Sin embargo, cuando la producción indígena ya no fue suficiente para alimentar a la población peninsular, como aconteció en la segunda mitad del siglo XVIII, los terratenientes comenzaron a producir maíz y las estancias se transformaron en haciendas (Patch 1979), proceso que requería de concentrar la tierra y la mano de obra india. Se

inició, entonces, la expropiación de las tierras comunales mayas y el acasillamiento de los indios (Bojórquez Urzais 1979).

Nuevamente la península quedó dividida en dos grandes áreas: la región del noroeste, con un radio de 80 km desde Mérida, donde quedaron las haciendas, y la región del este y sudeste, donde permanecieron las comunidades de origen maya (Molina Solís, en Rodríguez Loza 1978).

Los movimientos de independencia en Yucatán modificaron aspectos sustantivos de la vida política y social, además de impactar la organización territorial. Cabe decir que el primer movimiento de independencia sucedió cuando la Capitanía General de Yucatán se independizó respecto al reino español, proceso que culmina en 1821 y después del cual se adhiere a México, en 1823. Los siguientes fueron movimientos de independencia de Yucatán, en relación con la nación mexicana, que sucedieron en 1841 y 1846. Su incorporación definitiva a México, como un Estado más de la federación, se dio en 1848.

En ese contexto, en 1841, como apoyo a la expansión hacendaria, además de los terrenos baldíos, casi toda la península fue declarada como enajenable, a excepción de lo que ya era la zona henequenera. Los terrenos baldíos fueron propiedad del Estado, que podía venderlos, hipotecarlos o enajenarlos de cualquier otra manera (Bojórquez Urzais 1979). Bajo estas condiciones, la rebelión campesina de 1847, llamada Guerra de Castas, fue la insubordinación de los campesinos libres del sur y del oriente en contra de la expansión hacendaria (productora de henequén, ganado y maíz), quienes se oponían a las nuevas leyes sobre tenencia de la tierra y se levantaban en contra de varios siglos de explotación.

Territorio y pertenencia. Base de las relaciones interétnicas

En las regiones mayas de la península de Yucatán, las identidades y la pertenencia a cierto grupo social son producto de una historia de larga

datación, en la que desde la Conquista se configuró un sistema de relaciones interétnicas[1] (entre pueblos originarios e ibéricos), que determinaron el acceso diferenciado a los recursos naturales y sociales, acordes al origen de los pobladores, según se tratara de población aborigen (exonombrados) indios o de los conquistadores (autodenominados) españoles. Se generó así, para la imposición de esa forma de denominación y de identificación, un agrupamiento y una homogeneización que omitieron las diferencias al interior de cada uno de esos grupos. Territorial y jurídicamente, de un lado quedaron las repúblicas de indios libres y, del otro, las repúblicas de españoles que, sin embargo, vivían y se enriquecían con los productos y la mano de obra de los indios. Bajo esa lógica de organización territorial, jurídica, étnica y social, en Yucatán se emplearon dos formas principales para el establecimiento de las relaciones de dominación hacia la población de origen maya, bajo un esquema dominante que ahora podemos conceptualizar como étnica y de clase:

1. Mediante la dominación étnica homogeneizante,[2] que consistió en incorporar a los pobladores de origen maya en una sola posición de clase –sin respetar sus diferencias identitarias y de estratificación y diferenciación social previas–, con lo cual se homologó a todos los pobladores de origen prehispánico en una sola clase social. Ésta se impuso en los lugares cercanos a Mérida, donde se establecieron las estancias y luego las haciendas de españoles, y donde a los nativos, despojados de sus comunidades, sus

1 Por sistema interétnico se entiende una forma de organización social que establece un conjunto de normas, prescripciones y representaciones sociales que se encaminan a ordenar las relaciones e interacciones entre grupos sociales considerados diferentes por sus cualidades identitarias, culturales e incluso civilizatorias; y cuyas diferencias –reales o imaginarias– se emplean para justificar y legitimar las relaciones desiguales, asimétricas y de dominación que se establecen por la imposición de un grupo hacia otro, generalmente mediante procesos de conquista y colonización (Pérez Ruiz 2007)

2 Pérez Ruiz 2007.

recursos y hasta de sus identidades propias, se les impuso ser únicamente la mano de obra necesaria para hacer funcionar las unidades de producción españolas (como servidumbre urbana y peones acasillados). Bajo esta modalidad coincidieron tanto la dominación étnica como la de clase, ya que, a pesar de las diferencias de clase y del estatus que pudieron haber tenido antes, a los pobladores originarios se les homogeneizó como subordinados un mismo estrato, en una misma posición social, mediante la justificación de haber sido vencidos en la Conquista, y porque poseían cualidades culturales que los hacían diferentes, inferiores y colonizables, por el imperio español (dominación étnica). De forma que, mediante esa justificación ideológica, religiosa y política, se les obligó a través de la fuerza militar, pero también mediante ordenamientos jurídicos y religiosos, a formar parte de una misma clase social, la subordinada, para su beneficio económico (dominación de clase). La guerra de Conquista y el saqueo fueron los medios empleados para ello, puesto que implicó el despojo de territorios, de medios de producción, así como la expropiación o la destrucción de bienes culturales e incluso el desarraigo de aquellos que fueron minorizados, y explotados,[3] bajo el sustento ideológico y jurídico para justificar la dominación mediante la diferencia cultural.[4]

3 Esta modalidad –aunque sin la formulación como modelo analítico y el nombre que le he dado– es la que generalmente se emplea para explicar el caso de los indígenas de México. Y si bien puede ser correcta para ciertos lugares, no ha sido eficaz para explicar la diversidad de condiciones que vivieron los denominados indios durante la Colonia y, por tanto, las diferentes y complejas relaciones entre la dominación étnica y la dominación de clase. Esto ha dado como resultado que se considere de forma mecánica, y no histórica, que siempre existe una correspondencia directa entre la posición de la clase y la dominación étnica, dejando sin explicación las ahora visibles diferencias de clase entre la población indígena del país, y que no son producto de la modernidad sino de añejas condiciones estructurales y simbólicas.

4 Se emplea "diferencia cultural" en sentido amplio, ya que comprende elementos religiosos e identitarios así como percepciones ideológicas sobre las diferencias de raza y expresiones culturales, objetivadas y simbólicas.

2. Mediante la dominación étnica interclasista,[5] que consistió en imponer la dominación sobre los pobladores de origen maya manteniendo la diferenciación social preexistente, la cual se adaptó a la estructura social de los dominantes ibéricos; con esto, la dominación étnica se impuso sobre todas las clases y los estratos previos, pero conservando las diferencias sociales y empleándolas a su favor. Esto sucedió en Yucatán en aquellos sitios donde se formaron las repúblicas de indios libres, lugares donde se respetaron ciertos ámbitos de pertenencia, identidad y organización entre los habitantes de origen maya, que hicieron posible, además, que entre los indios existieran sectores con posiciones de prestigio y de poder, incluso económico, lo cual, sin embargo, no significó que tales segmentos de población india –caciques y líderes– fueran totalmente autónomos y quedaran exentos de padecer la estigmatización de sus identidades y sus culturas propias, ni tampoco de la obligación de convertirse a la religión católica y de trasladar, en lo económico, parte de sus bienes y riquezas a los grupos dominantes de origen español. En estos casos la dominación se impuso y empleó a su favor las formas de organización social preexistentes, incluyendo las diferencias de estatus y de clase, aunque sobre el conjunto social se impuso la dominación étnica. Un dominio que no fue sólo cultural –fue económico, jurídico, político y simbólico–, pero que se apoyó y se justificó en la diferencia (religiosa, cultural, lingüística, racial, etc.); es decir, en la razón que el conquistador supuso que estaba de su lado al considerarse poseedor de las cualidades militares, culturales, religiosas y civilizatorias que lo ubicaron en la parte más alta del

5 Estas dos formas de establecer la dominación étnica que identifico son modelos ideales, e indican únicamente las tendencias fundamentales; por ello las tensiones, los conflictos y las decisiones que han conducido en cada momento al predominio de una u otra tendencia deben ser motivo de análisis contextualizados en un tiempo y un lugar determinados.

> desarrollo humano, y que lo hizo merecedor de las razones divinas para imponer su verdad sobre el resto del mundo.[6]

Una vez que Yucatán se independizó de España, el sistema interétnico colonial dejó de ser el organizador de la totalidad de la vida social, aunque éste mantuvo su influencia en la distribución de los recursos y en el ejercicio de las relaciones de poder que en muchos sitios condujeron a la llamada Guerra de Castas de 1847: un levantamiento de los indios mayas en contra de los blancos yucatecos. Ante esta situación, la población de origen español revivió en su beneficio la añeja división que confrontó a los indios rebeldes con los indios leales que lucharon a su lado, siendo nuevamente los llamados "indios hidalgos" quienes ganaron privilegios económicos y políticos que los diferenciaron de los indios rebeldes y los indios pobres o del común.

Esta diferenciación étnica entre los habitantes de Yucatán continuó como base para generar la riqueza social en beneficio de las clases sociales dominantes. Asimismo sentó las bases para movimientos sociales posteriores, en especial para la llamada guerra socialista en la que nuevamente se pusieron en marcha confrontaciones sociales, étnicamente caracterizadas, aunque con nuevos matices y elementos que propiciaron la emergencia de nuevos sectores que ganaron mayor movilidad social. Se trata de un modelo de sociedad, economía y relaciones interétnicas cuyas huellas se expanden hasta el momento actual, en donde la estratificación social conserva fuertes elementos de esa estratificación étnica.

---

6 Guy Rozat (2002, 492) analiza cómo los españoles se sentían guiados por Dios en las lejanas tierras de América y cómo la capa discursiva de las crónicas y los testimonios del ciclo de la Conquista tuvo por función esencial legitimar los derechos teológicos y naturales de los españoles sobre estas tierras. Así, Sahagún estaba convencido de que a pesar de que los objetos que producía la cultura indígena eran maravillosos, también eran de inspiración diabólica y debían ser erradicados por completo.

YAXCABÁ. UN PUEBLO FRONTERA

Yaxcabá antes de la Conquista formaba parte del cacicazgo de los cocomes, y aparece como encomienda en 1562. Al ubicarse regionalmente en la frontera, entre las zonas destinadas a los indios y las zonas productoras españolas, resultó un lugar complejo en donde convivían, no sin contradicción, dos estructuras agrarias y de clase diferentes: la comunal de los indios de origen maya y la hacendaria, de origen español. Situación importante por su repercusión en varios aspectos fundamentales: en la organización productiva, en las relaciones sociales, en la estructura de clase, así como en las respuestas a los conflictos sociales.

Yaxcabá fue, durante la Colonia, y aún durante varias décadas del Yucatán independiente, el centro de actividades comerciales de una vasta región, y era "el último pueblo" donde se encontraba un lugar seguro antes de internarse en las boscosas tierras del sur y del oriente. De esta manera, por su importancia estratégica, convivieron aquí, desde el principio, diferentes clases y estratos con posiciones diferentes en la tenencia de la tierra, la organización política y en la producción. De modo que, si bien fue un pueblo de indios, en él residían algunas familias españolas dedicadas a la producción y al comercio. A estos últimos se les llamó "vecinos", mientras que a los pobladores originarios, pese a sus diferencias de posición, se les homologó como "indios-macehuales".

La importancia económica y estratégica de Yaxcabá creció con el tiempo, y ya en 1840 aparece como cabecera de uno de los de los cuatro partidos que constituían el departamento de Tekax, formado por un total de 19 comunidades, 12 haciendas y 22 fincas rústicas. Según el Padrón General de 1841; es decir, hasta poco antes de la Guerra de Castas, la población de Yaxcabá contaba con 30 comerciantes, ocho abastecedores; 32 arrieros y varios artesanos con los oficios de zapatero, herrero, carpintero, curtidor, cohetero, etc., además de mayordomos, capataces, asalariados, luneros, jornaleros e indios libres (Domínguez 1979). De esta forma, la estratificación social constaba de:

1. Los dueños de las haciendas, ranchos y fincas rústicas que utilizaban mano de obra local; luneros y jornaleros que se acasillaron después.
2. Los comerciantes, en ocasiones también hacendados, que manejaban la política local.
3. Los caciques, antigua nobleza india que gozaba de la exención del pago de tributo y los servicios personales. Podían ser elegidos gobernadores, alcaldes y regidores (González Navarro 1979). Además que hacían milpa con operarios a quienes pagaban.
4. Los acasillados, habiendo empezado como jornaleros y luneros por medio de mecanismos como la deuda, del control del agua y la tierra, terminaron acasillándose y luchando por su libertad.
5. Los campesinos libres hacían milpa y vendían parte de su producción, con lo que pagaban los diversos impuestos y cargos religiosos y civiles. Éstos eran la mayoría de la población.

Entre 1841 y 1845 el pueblo contaba con 4 580 pobladores, de los cuales sólo 830 vivían en haciendas y ranchos (Domínguez 1979). La producción se organizaba conforme a tal estructura. Así que en las haciendas se cultivaba maíz, frijol y calabaza, y con mayor importancia ganado. Antes de la Guerra de Castas, el Partido de Sotuta, al que ahora pertenecía Yaxcabá, producía 24 930 cabezas de ganado vacuno, 3 183 cabezas de ganado caballar y se sacrificaban anualmente 4 000 cerdos de los que salían 46 250 kg de manteca que se vendían en Mérida (Domínguez 1979).

En tanto que la producción de los campesinos de origen maya tenía como base el sistema de milpa y no había sufrido alteraciones radicales, a partir de la Colonia a los indios se les obligó a vivir alrededor de los conventos, lo que en ocasiones dificultaba el acceso a sus campos de producción. La milpa de origen maya (producida bajo el sistema de roza-tumba y quema) en general siguió funcionando y produciendo como antes, aunque con instrumentos de metal para la siembra y el corte. Sin

embargo, como de estos indios mayas dependía el abastecimiento para la población urbana, y gran parte del mercado externo, fueron obligados a introducir en su economía nuevos cultivos y nuevas actividades productivas. Así, desde la Audiencia de los Confines (1543), a la que pertenecía Yucatán, a través de las Ordenanzas de Tomás López, se les repartieron pesas y medidas, se mandó a que se introdujera entre ellos la cría de ganado y los oficios mecánicos, que produjeran tejidos de algodón, fabricaran calzadas y reparos y que, además, tuvieran acceso al uso común de las salinas. En este proceso, a los indios se les impuso vivir en pueblos bien trazados, en casas próximas unas de otras y con patios sembrados, también bajo ciertas reglas. El solar de la casa debía estar desmontado, barrido y sembrado con árboles frutales, palmeras que le surtiesen de paja para reparar su casa y henequén que le proveyera de cordeles. Cada familia debía criar 12 gallinas y un gallo, seis pavas y un pavo. Mensualmente uno de los alcaldes, por turno, visitaba los solares y casas con el objeto de cerciorarse de que guardaran estas reglas (Molina Solís, en Rodríguez Loza 1978). Así, maíz, miel, cera, mantas de algodón, gallinas, pavos, cerdos, chile, frutales y sogas fueron algunos de los productos que salían para el abastecimiento urbano.

La expansión constante de las haciendas sobre las tierras de la comunidad y el aumento de las contribuciones civiles y religiosas fueron, en Yaxcabá como en muchos otros lugares, las causas del descontento que provocó la Guerra de Castas (1847). Y este lugar, una vez más, fue zona frontera y punto estratégico tanto para los rebeldes como para las fuerzas oficiales (Domínguez 1979). Esto generó una dinámica peculiar ya que, ante el constante peligro de ser tomada por uno u otro bando, la población se redujo: los hacendados, comerciantes y principales buscaron refugio en otras partes, abandonando sus pertenencias; mientras que los rebeldes y sus aliados murieron o migraron con sus familias hacia el oriente. Durante las últimas décadas del siglo XIX, sin embargo, el proceso de repoblamiento de Yaxcabá se consolidó al ritmo de la pacificación de la región, aunque jamás pudo volver a su antiguo

auge económico (en el censo de 1919 se registran sólo 484 pobladores). Los principales repobladores de Yaxcabá fueron algunos de los antiguos hacendados, los mestizos, los indios del común que retornaron o que venían de otros lugares, y los indios hidalgos, que fueron recompensados con tierras por su servicios en contra de los mayas rebeldes.

En la península de Yucatán, la Guerra de Castas limitó la expansión hacendaria y devolvió ciertas autonomía y libertad a las regiones indígenas, sobre todo a las que permanecieron en resistencia. En Yaxcabá, en cambio, si bien se eliminaron las contribuciones y los trabajos obligatorios de los indios, también se propició un reacomodo en la estructura de la propiedad de la tierra, al permitir que se incorporaran nuevos elementos (los indios hidalgos) al grupo de los propietarios; aunque, finalmente, permanecieron las bases para la reproducción asimétrica de las relaciones interétnicas. Así, algunas formas, como los luneros, desaparecieron mientras que otras, como el jornalerismo, pronto volverían a hacerse presentes (Domínguez 1979). En efecto, mientras las comunidades mayas en la resistencia formaron organizaciones teocráticas y militares independientes en el oriente de la península, en Yaxcabá (zona fronteriza) solamente se dio una reestructuración que acabó con las formas más atrasadas de explotación, y se mantuvo la separación entre la población de origen maya y la no maya, aunque se abrió la posibilidad de ascenso social para ciertos grupos locales de poder de origen indio. Con la pacificación, los rancheros y finqueros iniciaron una nueva etapa de acumulación, consolidando su posición dentro del municipio (Domínguez 1979).

Cuando en el México revolucionario se fortalecieron las fuerzas carrancistas, enviaron a Yucatán al general Salvador Alvarado (1915) para asegurar el triunfo constitucionalista e integrar a la entidad al proyecto de desarrollo nacional. Para ello se propusieron liberar la economía yucateca de la "esclavitud", de los peones acasillados y de la retrógrada oligarquía hacendaria-exportadora que predominaba (Paoli y Montalvo 1977).

El movimiento de reformas sociales y económicas iniciado por Salvador Alvarado, bajo la bandera del socialismo, mediante el reparto agrario y la liberación de los peones acasillados, consiguió una base y una fuerza social que lo llevaría a convertirse en un movimiento radical bajo el liderazgo y el gobierno de Carrillo Puerto (1922-1924). En el campo, el Partido Socialista del Sureste recogía los intereses de los campesinos sin tierra y de los "esclavos" recién liberados, pero su base social abarcaba también a sectores medios tales como pequeños propietarios, indios hidalgos y artesanos, entre otros. Mientras que el Partido Liberal Yucateco aglomeraba a los hacendados, a los comerciantes y a los sectores más conservadores de la sociedad yucateca en Yaxcabá, el Partido Socialista unió a los pocos peones acasillados que había en la región con los indios pobres y con los sectores de la pequeña y naciente burguesía local, comercial y productiva –que reunía a rancheros y comerciantes de origen español–, y con indios hidalgos en auge mediante la producción agropecuaria y que, en conjunto, tenían en los comerciantes y los grandes hacendados externos (sobre todo del pueblo de Sotuta) el principal enemigo, ya que les extraían sus ganancias y obstaculizaban su consolidación como clase, así como la acumulación de recursos en su beneficio.

Según Domínguez (1979), existían en Yaxcabá algunas familias que, por una parte, podrían considerarse como una pequeña burguesía rural incipiente que contrataba fuerza de trabajo (de Yaxcabá y pueblos vecinos) y acaparaban las mejores tierras pero, por otra parte, estaban bajo el dominio de los comerciantes y propietarios de Sotuta.

En ese contexto, para algunos comerciantes y productores de maíz y frutales yaxcabeños, pertenecer a la Liga Socialista significaba la oportunidad de sacudirse un pesado sistema de intermediación comercial desfavorable; además de que en la revuelta socialista encontraron la oportunidad de ejercer un liderazgo que les permitió adquirir, o consolidar, privilegios sobre las tierras, los recursos y la vida política en Yaxcabá. De allí que, en este lugar, los líderes socialistas salieran de los sectores medios, y que los principales ataques liberales en contra de los

socialistas sucedieran a las familias más representativas del proceso de acumulación en la localidad. Así, las demandas de tierra, la formación del municipio libre y la construcción de caminos que liberara a Yaxcabá definitivamente de la dominación sotuteña fueron los principales reclamos y triunfos socialistas. El municipio libre se instauró en 1923; en 1926 fueron entregadas, en posesión provisional, 6 336 h para 132 beneficiarios, y en posesión definitiva hasta 1937; en tanto que en 1943 recibieron una ampliación de 1 176 h para 48 + 1 beneficiarios. Y, por fin, el camino que les conectaría con Mérida fue petrolizado entre 1950 y 1956.

Como resultado, en Yaxcabá los líderes socialistas ocuparon los principales puestos y cargos públicos, controlaron los recursos locales y se dedicaron a producir grandes extensiones de milpa, contratando para ello a los campesinos pobres como jornaleros, además que se hicieron de tablajes rústicos y ganado. Mientras los campesinos pobres, que dejaron de estar bajo el dominio comercial de la pequeña burguesía sotuteña, pasaron a depender de la nueva e incipiente burguesía local bajo un nuevo perfil de estratificación social, de tipo clasista (Domínguez 1979), misma que mantuvo, sin embargo, la diferenciación étnica, permeando de forma compleja las relaciones de clase con las relaciones interétnicas (Pérez Ruiz 1983). Así, en 1929, según el censo de propiedades rústicas, la cantidad de hectáreas en manos de propietarios privados era de 27 651, mientras que los terrenos ejidales para los indios mayas sólo eran de 19 928 hectáreas (Domínguez 1979).

Con el municipio y la ejidalización de la tierra (mediante la reforma agraria) se fracturaron las formas tradicionales de organización, distribución y control de los recursos naturales que se conservaban entre los campesinos mayas, se prelimitó la cantidad de tierra disponible para hacer milpa, y se sujetó a toda la población a normas y leyes nacionales y estatales acordes al proyecto nacional de desarrollo (capitalista), que requería de la desaparición de las formas atrasadas de producción y explotación de la tierra para ponerla al servicio de las necesidades del

consumo nacional e industrial del país. La capacidad y la organización productiva quedaron, desde entonces, sujetas a la legislación ejidal y a los proyectos y planes de desarrollo agropecuarios del país. Con la apertura de caminos se agilizaron las relaciones comerciales abriendo las puertas de los campesinos a los productos industrializados, y creándose un mercado interno para los productos nacionales. Además, con las misiones culturales (1925, 1967 y 1977) se iniciaron las campañas de alfabetización y la enseñanza de oficios y artesanías para los indios, útiles para el nuevo desarrollo de la burguesía local y nacional, y, con ello, se emprendieron procesos de cambio cultural que afectaron, paulatinamente, las anteriores concepciones del mundo maya para integrar a los yaxcabeños a los valores nacionales (Pérez Ruiz 1983).

YAXCABÁ CONTEMPORÁNEO

En la actualidad, Yaxcabá es un municipio ubicado a 90 kilómetros de Mérida, la capital de Yucatán. Se caracteriza por formar parte de la región maicera, y porque aquí se conserva la milpa de origen maya para producir maíz y cultivos asociados (frijol, calabaza y chile). La producción se basa en el sistema de roza-tumba y quema e incluye un manejo diversificado de los recursos naturales y de la fuerza de trabajo. De acuerdo con el censo de 2010, en el municipio de Yaxcabá (con 32 comisarías) existen 3 436 hogares, en los cuales se registran 3 251 (95%) con viviendas construidas con pisos diferentes a los de tierra, 3 101 (90%) tienen energía eléctrica, 3 168 (92%) disponen de agua conectada a la red pública, 1 076 (31%) cuentan con drenaje y 1 510 (44%) con sanitarios. Dentro de los bienes de consumo más usuales, 2 364 hogares (69%) tienen televisión, 1 362 (40%) cuentan con un refrigerador, 1 361 (40%) usan lavadoras, y sólo 67 (2%) poseen una computadora. Se registraron, además, 329 automóviles en circulación. Viven en este municipio 13 243 habitantes, de los cuales 9 681, mayores de 5 años, son hablantes de lengua maya. Tiene 21 instalaciones de educación preescolar, 25 primarias,

nueve secundarias y un bachillerato, instalado éste en la cabecera del municipio. De sus pobladores, 83% cuentan con energía eléctrica, 75% con agua entubada y sólo 5% con sistema de drenaje. Entre sus pobladores, 65% se dedica a la producción primaria, 17% al sector secundario, y 0.83% al sector terciario (INEGI 2010).

El nombre de este municipio es homónimo al del pueblo cabecera, y tiene la cualidad de ser un ejido rodeado, como antes, de ranchos privados, generalmente de origen no maya. Los yaxcabeños acceden a la tierra ejidal mediante los derechos agrarios que tienen como ejidatarios, aunque también lo hacen por haber nacido ahí o haberse avecindado en ese poblado. En la actualidad existen 552 ejidatarios registrados con derechos sobre 11 700 hectáreas de tierra, y son quienes tienen voz y voto en las asambleas.[7]

Es importante señalar que por la historia particular de Yaxcabá, aquí las familias productoras con apellido español también están consideradas en la distribución de la tierra ejidal y que, aun después de las reformas al artículo 27 constitucional, la tierra no está parcelada. Por lo tanto, la tierra se distribuye de acuerdo a los "rumbos familiares" en que está dividido el territorio ejidal. Tales "rumbos familiares" constituyen el sistema tradicional de distribución y acceso a la tierra ejidal, que en las áreas de Yucatán, correspondientes a las antiguas repúblicas de indios, se establece y regula el derecho que ha tenido cada linaje de origen maya sobre la tierra; mientras que en Yaxcabá se expresan los derechos que tienen las diversas familias (de origen maya y no maya) que han luchado por obtener y mantener estos sobre la tierra (no privada, sino social), y que permanecen aglutinadas en torno a su apellido.

7 Datos aportados por don José Dorantes, quien fue presidente del comisariado ejidal entre 2000 y 2002. Según él, aproximadamente 80% de los habitantes de Yaxcabá trabajan la tierra ya que, además de los ejidatarios, existen "campesinos" sin derechos que hacen uso de ella. Además de que algunos de quienes se han ido a trabajar a Cancún o a cualquier otro lugar de la Riviera Maya regresan en momentos críticos a trabajar la tierra. La crisis económica, los huracanes, pero también la violencia y el narcotráfico, se registran como razones para el retorno (entrevista, 21 de noviembre de 2007).

Tradicionalmente, dentro de su "rumbo familiar", cada productor establece un "tablaje", es decir, un área que cuadricula con la finalidad de seleccionar en ella el terreno con el número de mecates[8] que va a trabajar en un ciclo agrícola. Sobre ese "tablaje" organiza la rotación de los terrenos, que va de izquierda a derecha (en el sentido de la manecillas del reloj) con el fin de dejar "descansar" el terreno que trabajó en el ciclo inmediato anterior, y para abrir al cultivo aquel que, dentro del "tablaje", tiene el mayor número de años de "descanso", idealmente con más de 12 o 15 años. Dicho sistema ha sido afectado por la presión demográfica sobre la tierra, de modo que la superficie de rotación se ha reducido con la consecuente disminución del tiempo en que un terreno se deja en descanso.

A pesar de estas limitaciones, acceden a las tierras del ejido también quienes no son ejidatarios, ya sea porque son hijos de ellos o porque se trata de nuevos avecindados en el poblado de Yaxcabá. En esos casos hacen uso de las tierras mediante un permiso expedido por la asamblea de ejidatarios que asigna los sitios donde pueden sembrar. A quienes trabajan la tierra sin ser ejidatarios se les reconoce como "campesinos", y no tienen derecho a votar en las asambleas. En general, los hijos de los ejidatarios trabajan la tierra en el mismo "rumbo" que su familia ampliada (mismo apellido), aunque cuando en ese lugar ya no hay tierra suficiente pueden cambiar de "rumbo" según el lugar que les asigne la asamblea ejidal. Por su parte, los "campesinos" que son avecindados no pueden tumbar monte alto y trabajan sólo en "las cañadas" (milpas de segundo año), y deben retribuirle al ejido el permiso que se les otorga para usar sus tierras. Lo hacen mediante faenas para limpiar las mojoneras y mensuras que delimitan el territorio ejidal. Si no cumplen deben pagar una multa, y si cumplen, hasta pueden llegar a tumbar hubchés (montes bajos). En la actualidad el número de "campesinos"

8 Los milperos calculan la superficie que trabajan en "mecates": 20 x 20 m, que equivalen a 400 m^2.

que trabajan las tierras de Yaxcabá duplica al número de los ejidatarios con derechos formales.[9]

La tierra, usada dentro del sistema de milpa, tiene como base tecnológica la roza-tumba y quema,[10] comprende el manejo múltiple y diversificado de los recursos naturales y es de origen maya. Se caracteriza por el aprovechamiento integral de los recursos naturales, sociales, culturales y humanos, de modo que incluye áreas extensivas e intensivas agrícolas, pecuarias y forestales, además de actividades de recolección. Por ello, en general, la siembra de maíz, frijol, calabaza y hortalizas se realiza en combinación con actividades como la apicultura, la ganadería de solar, la fruticultura y, además, con actividades extractivas como la producción de carbón, leña y cal.[11] Los productores de origen maya desarrollan un importante manejo y una conservación de germoplasmas tradicionales adaptados a condiciones de clima, suelos y necesidades culturales,[12] y algunos aún realizan ceremonias y rituales tales como pedir permiso para tumbar y quemar, dar gracias por la cosecha y la petición de lluvias. Sin embargo, a pesar de que 65% de la población económicamente activa se concentra en actividades primarias, el trabajo migratorio ocupa un lugar creciente en la dinámica de las familias

9 Según José Dorantes, 80% de los yaxcabeños hacen milpa, aunque algunos realicen otros oficios y salgan a trabajar fuera de Yaxcabá (entrevista, 21 de noviembre de 2007).

10 Ahora con fuertes restricciones por el calentamiento global, que obligan a los campesinos a quemar según indicaciones y fechas establecidas por la burocracia estatal, o a no quemar.

11 La descripción tecnológica del sistema de milpa en Yaxcabá, los fundamentos ecológicos de la roza-tumba y quema y la dinámica organizativa de los productores pueden consultarse en los trabajos de Luis Arias, Luciano Pool, Catarina Illsley y Maya Lorena Pérez Ruiz, en Hernández Xolocotzi y Padilla 1980.

12 Arias Reyes y otros (2001) señalan que en Yucatán, en el caso de maíz, sólo 10% de la semilla es de cultivos que provienen del mejoramiento. En Yaxcabá hay 37 variedades o poblaciones criollas: 22 corresponde a maíz, ocho a frijol, tres a calabaza y cuatro a chiles. De las 22 variedades de maíz, 63.6% es criollo, el restante 31.8% es mejorado y el 4.6% es acriollado; mientras que para el caso del frijol, 87.5% es criollo y solamente 12.5% es mejorado (Jamapa). Los agricultores manejan más de una variedad de cada cultivo, para maíz en promedio tienen 3.5, mientras que para los demás cultivos el promedio está alrededor de dos variedades cada ciclo. Lo que indica su tendencia a conservar su diversidad.

yaxcabeñas, y un sector importante de hombres y mujeres parten a trabajar a los centros turísticos de la Riviera Maya, como Cancún y Playa del Carmen, así como a ciudades intermedias como Mérida y Valladolid. Allí las mujeres se emplean en tiendas y espacios que brindan diversos tipos de servicios y en el trabajo doméstico, y los hombres en la albañilería, o si es posible también en los servicios. Algunos regresan cíclicamente al pueblo, pero otros se quedan a residir permanentemente en las ciudades.

Al haberse mantenido el sistema de milpa como organizador de las actividades productivas locales, aún entre los yaxcabeños de origen no maya se trabaja la tierra asumiendo, total o parcialmente, este sistema, aunque no siempre con todos sus atributos y características ni con todo su manejo ceremonial asociado. De forma que es posible encontrar hasta hoy a productores de origen español (vecinos) que comparten con los de origen maya algunos aspectos del complejo ceremonial asociado con la milpa. Situación posible, entre otras cosas, porque en esta región la religión católica incorporó o por lo menos fue tolerante con varios elementos de la cosmovisión maya; en particular con la asociada a la agricultura y al manejo de los recursos naturales, forestales y faunísticos.

Además, 500 años de contacto intercultural e interétnico generaron, entre los yaxcabeños, intrincados procesos de mezcla cultural en los que se construyó una forma de vida común y una memoria colectiva, entre habitantes de origen maya y de origen español, que se percibe en los ámbitos doméstico, político y social. Esa historia compartida se guarda, por ejemplo, en la memoria sobre la participación de los yaxcabeños en la guerra socialista (en la que lucharon dentro del mismo bando mayas y no mayas), así como en un gran cúmulo de dimensiones de su vida cotidiana: en la religión predominante local (la católica, con fuertes elementos de la religiosidad maya); en los ciclos de vida y su ritualidad (como las ceremonias del *hetzmek*, que marca el inicio de la construcción del género); en las festividades comunitarias (fiesta patronal de origen católico y la fiesta de la cabeza de cochino, de origen maya,

que se ofrenda al Niño Dios, para dar gracias por la cosecha); en la ritualidad agrícola (ceremonias para pedir permiso al monte para la tumba y las ceremonias para dar gracias por la cosecha); en las formas para acceder a los recursos faunísticos colectivos (formas individuales y colectivas para la cacería y su ritualidad asociada); en la culinaria regional (con fuertes componentes mayas y españoles); en el bilingüismo de la población (la mayoría de los adultos de origen español hablan la lengua maya); así como en la peculiar manera de expresarse en lengua maya y lengua castellana, ya que ambas están permeadas de innumerables vocablos comunes, entre muchos otros elementos.

A pesar de que tanto los pobladores de apellido maya como los de apellido español comparten ciertos elementos culturales que dificultan asociar la identidad de cada grupo social con un determinado tipo de cultura (o española o maya), hasta hoy persisten en Yaxcabá elementos del sistema interétnico de origen colonial, que distingue a los yaxcabeños por su origen (maya o español) y que, como se verá, se expresan en diversas dimensiones de la vida social, entre ellas la vigencia de la diferencia entre vecinos e indios-macehuales para decidir el matrimonio, pues el apellido continúa siendo un marcador identitario que influye en las decisiones respecto de lo que se considera un buen o un mal matrimonio.

Yaxcabá. Un pueblo étnicamente estratificado

Los habitantes de Yaxcabá tienen diversas formas de identificarse y nombrarse. Los pobladores se reconocen como yaxcabeños si nacieron en el pueblo; pero si se trata de personas de origen maya pueden caracterizarse, además, como mayeras (si hablan maya), como milperas (si hacen milpa), como mestizas (si las mujeres usan el hipil), como catrinas (si las mujeres usan ropa moderna), y sólo hasta años recientes, y por influencia de la escuela, los medios de comunicación y el turismo, comienzan a verse y a pensarse como mayas. Además de que en ciertos contextos de

interacción, y de manera discreta, pueden ser denominadas y hasta autoreconocerse como indias macehuales. En tanto que las personas de origen español que conservan su apellido se reconocen como vecinos, aunque sean ejidatarios y nacidos en Yaxcabá, y difícilmente son reconocidos como mayeros, aunque hablen maya, o como milperos, aunque hagan milpa, y no se les reconoce como mestizas si usan hipil (se dice que se viste "como" mestiza, pero nunca que "es" mestiza).

Como identidades abarcativas, los yaxcabeños se consideran y se reconocen como yucatecos, y sólo hasta décadas recientes como mexicanos.[13] Importa aclarar, además, que entre ellos no es usual que se use la denominación "indígena" para autoreferenciarse y ser identificados por otros, como sucede en otras partes de México con los pobladores de origen prehispánico.

En términos étnicos, sin embargo, como ya se vio antes, la diferencia social entre los yaxcabeños tiene hondas raíces históricas, cuando la dominación española se estableció aquí y utilizó, en su beneficio, una estratificación social previa, haciendo de los nobles y los principales de origen maya el eslabón de comunicación entre las repúblicas de indios libres y las repúblicas de españoles. Eran ellos los mediadores de la subordinación de los indios a los españoles, en tanto que los indios del común fueron los que con sus tributos y su trabajo mantuvieron, y enriquecieron, a los estratos superiores tanto de indios como de españoles. Como ya se mencionó, a pesar de las diferencias que existían entre los indios nobles y los del común, a éstos se les homogeneizó denominándolos indios macehuales.[14]

---

13 En 1980 recogí testimonios de personas de Yaxcabá que consideraban que los yucatecos no eran mexicanos, y éstos eran sólo "los que nacieron en México". Identificarse como maya y ser mexicano se debe a circunstancias relativamente recientes, en las que han tenido un papel fundamental la educación escolarizada, los medios de comunicación y el turismo.

14 Ella F. Quintal (2005) dice que la palabra macehual es un nahualismo que llegó a Yucatán con los españoles ya que, de acuerdo con varias fuentes, se deriva de macehualli, término que antes de la Conquista se refería a la gente pobre, a

Así que, históricamente, puede afirmarse que en Yaxcabá, por su ubicación e historia particulares, se empleó la modalidad de dominación étnica interclasista, analizada al principio de este libro, la cual permite explicar, por un lado, la compleja red de relaciones sociales, que existen hasta ahora, entre vecinos (de origen español) e indios macehuales (de origen maya); y por otro, el hecho de que, si bien los pobladores de origen español tienen en su mayoría una posición de clase superior a los pobladores de origen maya, también entre estos últimos existan miembros que monopolizan los recursos y, en ocasiones, el poder, aunque sean discriminados y estigmatizados por sus características de identidad y cutura por quienes, con una posición de clase similar, pertenecen a las familias de origen español, étnicamente dominantes.

Esas "elites" de pobladores de origen maya viven hasta hoy la tensión entre asumir la cultura y la identidad de los vecinos españoles, culturalmente dominantes, o mantener las peculiaridades de su identidad asociadas con la cultura maya. Sin embargo, es posible también que en ocasiones su adscripción y su pertenencia a sus identidades colectivas locales, que los heteroclasifican como mayas, se vuelvan instrumentos de negociación frente a sectores dominantes locales o externos, para afirmar y acentuar privilegios de clase y hasta el dominio al interior de su comunidad cultural. En estos casos, la pertenencia a una identidad colectiva y a una cultura que se consideran propias y de origen prehispánico se ponen al servicio del interés por mantener privilegios de clase, como sucedió durante la guerra socialista y la lucha de los yaxcabeños por transformarse en municipio libre (en oposición a las elites comerciales y políticas de su vecina población de Sotuta), y como sucede hasta hoy entre aquellos que negocian beneficios ante instancias gubernamentales sobre la base de la diferencia identitaria y cultu-

---

los plebeyos obligados a pagar tributo y que no podían desempeñar cargos públicos o políticos.

ral, y lo hacen a su favor, sin que tales beneficios sean para todos los pobladores de Yaxcabá con quienes comparten el mismo estatus étnico.

Por todo lo anterior, en el campo de las representaciones sociales, entre los pobladores de Yaxcabá se generó una equivalencia entre las posiciones interétnicas y las posiciones de clase, dando como resultado que los vecinos se consideraran como pertenecientes a una clase superior, dueña de los medios de producción y controladora del comercio; mientras que a los indios-macehuales se les consideró como campesinos pobres. Clasificación imaginaria no siempre coincidente con la realidad;[15] es decir, que entre los yaxcabeños con un apellido español, lo mismo que entre los de apellido maya, existen quienes acaparan los recursos sociales (productivos, políticos y culturales) y quienes tienen un acceso restringido a ellos, lo cual no deshabilita las percepciones estereotipadas que han contribuido a cohesionar a los integrantes de cada agrupamiento social y a legitimar sus acciones, fortaleciéndose así las identidades colectivas diferenciadas, y antagónicas, de ser indio-macehual en oposición a ser vecino español.

En ese marco, es pertinente recordar que las diferencias culturales empleadas para marcar las fronteras entre poblaciones que se consideran diferentes –ya sea porque así se conciben a sí mismas o por la imposición externa de la diferencia– pueden ser reales o imaginarias, y pueden referirse sólo a un rasgo, al conjunto de la cultura o a la identidad como expresión articulada de la diferencia. Así, las diferencias de identidad, de raza, de lengua, de cultura e incluso de civilización emergen como atribuciones (o cualidades) culturales sobre las que se acentúan las diferencias (reales o imaginarias) para sustentar y justificar la domi-

15 Pérez Ruiz (1983) analiza varios grupos familiares de apellido maya, encontrando que las diferencias (según se proviniera de indios macehuales o de indios hidalgos) se expresan en actitudes diferenciadas frente al cambio cultural, la innovación tecnológica, la participación política y las estrategias de reproducción económica. Entre los de apellido español, quienes tenían malas posiciones económicas era porque se habían casado con personas de apellidos mayas y/o carecían de mecanismos de ayuda familiar.

nación, minorizando a un sector de la población y generando la segregación y/o la exclusión étnica. De esta forma, la interacción asimétrica y desigual entre grupos sociales que se autoconciben con culturas e identidades diferentes, o que son considerados desde el poder como diferentes, es condición para que se construya un "otro" minorizado y estigmatizado.[16] Distinguir entre las percepciones y los hechos comprobables empíricamente obliga, por tanto, a emprender investigaciones de cotejo entre unas y otros; además de que es imprescindible comprender, históricamente, la construcción de los sistemas interétnicos cuyas consecuencias se advierten en los imaginarios que justifican la construcción de la diferencia.

La no coincidencia exacta entre diferenciación social, la persistencia en Yaxcabá de la identidad colectiva de ser vecino, que estigmatiza e inferioriza la de ser indio-macehual, suceden a pesar de que los integrantes de los agrupamientos de familias, tanto de origen español como maya, comparten elementos culturales que dificultan empíricamente asociar cada una de estas identidades colectivas con un determinado tipo de cultura (española o maya). De modo que, aunque desde el imaginario social los yaxcabeños suponen y afirman que según su origen tienen culturas diferentes, es posible advertir más prácticas, creencias y comportamientos comunes que aquellos que los diferencian. Lo que explica cómo, a pesar de que mediante sus interacciones han construido una cultura local con fuertes nexos con la cultura regional yucateca, los yaxcabeños emplean referentes históricos e imaginarios para establecer fronteras étnicas y organizar las diferencias sociales que disfrazan las relaciones de dominación.

La cultura compartida se expresa, por ejemplo, en la creencia generalizada entre los yaxcabeños de que existe un Dios cristiano, en el manejo tecnológico y simbólico de la selva, en las concepciones y prácticas rituales asociadas al monte, la lluvia, la cacería, las cosechas, así

16 Barth 1976; Giménez 2000; Poutignat y Streiff-Fenart 1995.

como en los gustos y las formas de cocinar y comer lo que produce. También se hace presente en las concepciones acerca de los ciclos de vida y las necesidades en cada una de ellas, como por ejemplo, en la de realizar el *hetzmek* en los niños de ambos sexos, o en la de cuidar a las muchachas o sancionarlas cuando no cumplen con las normas y los comportamientos que se consideran apropiados. Cultura compartida entre los yaxcabeños que, si bien está siendo impactada por la introducción de las iglesias cristianas no católicas, no alcanza aún a transformarla de forma radical. De modo que ahora parte de los rituales que se hacían en los montes y milpas, como las primicias de las cosechas, se trasladan como ofrendas a los templos protestantes.

Esa cultura compartida es producto de complejos procesos de imposición (de parte de los españoles) y de pérdida cultural (entre los de origen maya), pero también de apropiaciones, intercambios, innovaciones que se han desarrollado en la región inclusive desde antes de la Conquista, y que siguieron durante los siglos siguientes y llegaron hasta nuestros días. Mediante tales procesos, tanto los habitantes de origen español como los de origen maya aprendieron unos de otros, hasta construir ciertas formas de vida común, resguardándose, tal vez, sólo ciertos ámbitos de conocimiento que se mantuvo como especializado, y hasta clandestino, para no ser compartido: por ejemplo, el conocimiento médico, mágico y religioso de los sacerdotes y sanadores mayas. En tanto que también del lado español se conservaron ámbitos de transmisión y práctica especializada, como en los ámbitos médico y religioso, entre otros.

Lo anterior no deshabilita las percepciones estereotipadas que han contribuido a cohesionar a los integrantes de cada grupo y a legitimar sus acciones, fortaleciéndose las identidades diferenciadas del indio–macehual y del vecino-español, a pesar de que comparten otras identidades colectivas asignadas por el lugar de nacimiento, como las de ser yaxcabeño y ser mexicano, y que les brinda a todos ciertos derechos de los que carecen los que no nacieron en Yaxcabá o que no son mexicanos.

En ese contexto, en Yaxcabá las relaciones interétnicas se expresan en la vida cotidiana así como en las luchas en torno al control de los recursos locales, y tienen su aspecto más visible y conflictivo en las contiendas por el control del municipio y del comisariado ejidal. Históricamente, la población de origen maya se ha concentrado en mantener su apego a ciertas formas de vida mediante su interés por controlar los ámbitos ejidales para dedicar la tierra y los montes a producir la milpa, desde los significados mayas, así como para realizar actividades compatibles con ella (versus el uso de la tierra para ganadería, por ejemplo); en tanto que la población de apellido español ha buscado mantener el control del municipio y de los recursos económicos que de allí se derivan, además de que prefieren emprender actividades económicas como el comercio, el magisterio y los servicios.

INDIOS MACEHUALES Y VECINOS ESPAÑOLES. EL JUEGO DE LOS ESTEREOTIPOS Y LOS PREJUICIOS ÉTNICOS

Ser vecino-español o ser indio-macehual

En Yaxcabá se guarda con celo la memoria histórica que marca las diferencias entre ser indio-macehual o ser vecino-español; la pertenencia a cada grupo identitario[17] se fundamenta en representaciones sociales[18]

17 Una identidad es categoría de clasificación social, social, histórica y contextualmente situada. Implica procesos de identificación y de exclusión, lo mismo que de autoadscripción y de heteroreconocimiento; por lo que su construcción se asocia a la existencia real o simbólica de la alteridad y a procesos de contrastación entre individuos y grupos que se perciben como diferentes. Las identidades pueden ser individuales y colectivas, pero siempre son sociales. Según Giménez (2007), las identidades colectivas sólo pueden establecerse como analogía de las identidades individuales, ya que los colectivos no son entidades con autoconsciencia, voluntad y psicología propia; mientras que en los individuos tales construcciones se interiorizan y se proyectan como dimensiones identitarias, mediante procesos de identificación del individuo con cada una de esas construcciones clasificatorias, particulares e imaginarias.

18 Representaciones sociales: son construcciones sociocognitivas que articulan creencias, valores, opiniones y actitudes, propias del pensamiento común, y que, como

que le dan a cada quien un valor y ciertos atributos y elementos diacríticos: al indio-macehual, o maya, se le da un valor menor y se le reconoce por hablar la lengua maya, por tener un apellido maya, por producir la milpa maya, por vestirse de forma peculiar, y por ser portador de creencias y comportamientos ritualizados de origen prehispánico. Mientras que al vecino-español se le reconoce un valor superior y se le distingue por su apellido, por realizar actividades comerciales o productivas, pero destinadas a ganar dinero, por vestirse de una forma moderna, y por ser portador de creencias y comportamientos asociados con el catolicismo, traído a Yucatán por los peninsulares ibéricos. Y aunque los integrantes de cada grupo no se comportan siempre como lo marca el sistema interétnico, los estereotipos y prejuicios sirven para recordarle al otro su lugar, su valor y su papel, así como para acotarlo en sus acciones y reproducir el sistema, más allá de voluntades individuales y de transgresiones puntuales.

Aquí, la pertenencia a su grupo identitario se percibe a través de los apellidos: son vecinos quienes llevan un apellido español como Rodríguez, Peña, Mercado, Carrillo y González, entre otros; y son indios-macehuales los que llevan apellidos mayas como Cuxim, Pat, Moo, Cob, Cuxim y Dzul, entre otros. Se tiene "un buen apellido" si se es español, o "un mal apellido" si se es maya, y la distinción es importante para decidir un buen o un mal matrimonio. Lo explica así Doña Cuca, una mujer, de 80 años, de piel blanca, ojos claros, y con apellido español:

> —Los macehuales son indios. Sí, aquí hay indio-macehual […] Hay muchos apellidos que son apellidos de macehuales, indios.

formas de percepción, valoración y acción, contribuyen a construir una realidad, al darle sentido y accionar sobre ella. Se relacionan con la reproducción identitaria porque expresan una concepción del mundo, una visión sobre sí del individuo, del grupo al que pertenece y de otros, puesto que son portadoras de una lógica de distinciones, oposiciones y diferencias. Véase Serge Moscovici 1984 y 1989, Denise Jodelet 1989 y Giménez 2007.

> Entonces los apellidos buenos son como el apellido que tenemos nosotros […] Ahora, si el primer apellido es bueno entonces se puede buscar un apellido malo, este, digo, un apellido indio […] pero no le hace porque el día que tenga hijos, el primer apellido, el del papá que es apellido bueno, ése va a ir, y el otro apellido lo lleva también (esa persona), así, pero ya se va perdiendo… (noviembre de 2007).

Romper con la regla para que alguien de apellido español se case con alguien de apellido maya no es, sin embargo, algo reciente, y se ha hecho desde que se recuerde. Sin embargo, quienes se atreven enfrentan dificultades porque un "mal matrimonio" redunda en las relaciones familiares, y los de apellido español que se casan con uno de apellido maya tensan las relaciones con su grupo familiar hasta el punto de la ruptura. Además de que el miembro considerado ajeno no encuentra en su parentela política el apoyo, la solidaridad y las redes sociales que hubiera tenido en caso de haberse casado con uno o una de su grupo. Por ello es posible encontrar personas de apellido español en mala posición económica y social. Se narra a continuación la queja de una joven que se siente víctima del mal matrimonio de su madre:

> —De esa señora que salió ahorita, Doña María, una de sus hijas viene aquí y me dice: "¡Ay doña Cuca! No me gusta decir mi apellido!", ¿Por qué, por qué no te gusta? ¿Qué tiene? Es que (el papá) es Dzul y su mamá es Mercado. Y (ella) le dice a su mamá: "Mamá ¿Por qué te casaste con mi papá? ¿Por qué te enamoraste de mi papá? ¿Por qué no te casaste con otro que sea de tu mismo apellido? Ése mi papá es macehual, es Dzul" (noviembre de 2007).

Actualmente, la regla de no casarse con alguien de "apellido malo" se está fracturando por el peso de la migración y por los jóvenes que prefieren buscar pareja fuera de Yaxcabá, pero entre los que se quedan ésta

se refuerza con los prejuicios que acompañan la clasificación y la división entre macehuales y vecinos. Al respecto dice don Benito, con apellido español y de casi 60 años:

> —De antes, los antiguos, procuraban que [los vecinos] se casen con un Peña, con un Navarrete, con un Carrillo, con un Domínguez, puro nombre español. Porque el español cuando vino aquí fue el que amestizó a esta gente. Los cruzó, porque vivieron con las indias, así, vivieron. Primero Hernán Cortés vivió con la Malinche, se cruzó, y así, y así. Pero el tiempo corrió, entonces, ahora ya no reparan de apellidos. De antes, hoy no. De antes si su hija es Carrillo y ella se casa con un Dzul, con un Chan, con un Cuxim, en fin, con aquella raza, se cruza. Ya cuando veas a sus nietos feos, y todo eso, es porque vienen de aquella raza. De antes no. Cuando dos razas son españolas, de raza español, hasta los hijos salen bonitos (noviembre de 2007).

En los testimonios presentados predomina el estereotipo que tiende a homogeneizar a los que, según la clasificación étnica, ocupan el estrato superior y a los que ocupan el estrato inferior. Pero la carga negativa de ser "indio-macehual" está tan interiorizada que aun doña Margarita, quien es una mujer con dos apellidos mayas, de más de 90 años, y que no habla español, caracterizó a los macehuales de forma tan despreciativa como los vecinos:

> —Le dicen macehual porque no hace las cosas bien […] cualquier cosa que haga y le sale mal, por eso le dicen macehual […] Ajá, sólo a los que se portan mal. Hay señoras que no aprenden a trabajar, ya está grande así y no sabe, no sabe lavar, no sabe trabajar así en su casa, no sabe lavar, no sabe barrer, no sabe su obligación […] Ése es macehual. Es indio porque no sabe trabajar, por eso le dicen que es muy indio, no sabe hacer nada, no sabe uno trabajar (noviembre de 2007).

Ser mestiza o ser catrina

En Yaxcabá, la forma de vestir fue durante mucho tiempo un elemento diacrítico fundamental para marcar las diferencias entre ser vecino o indio-macehual; y la costumbre o norma considera que son "mestizas" las mujeres que no son vecinas, que hablan maya, que no tienen apellido español y que usan como atuendo cotidiano el hipil: un vestido blanco con una franja bordada alrededor del cuello, y otra franja de bordado similar en el rodete en la parte inferior del mismo, y debajo del cual se pone un fondo, o fustán blanco, con una ancha tira bordada. En contraste, son "catrinas" las mujeres que se visten con atuendos que siguen la moda, de acuerdo con su posición social como vecinas de origen español.

En la actualidad, sin embargo, los hombres ya no emplean ninguna indumentaria que los identifique étnicamente, y sólo entre los hombres muy ancianos, o de las rancherías más alejadas, se observa el uso del delantal o cotín de algodón y la sandalia tipo "pata de gallo", que es la indumentaria propia del indio-macehual. En cuanto a las mujeres, si bien en Yaxcabá hasta hace algunos años ser mestiza y usar hipil fue un elemento diacrítico fundamental para marcar su adscripción al grupo de los indios-macehuales, hoy tal situación ha cambiado y muchas de ellas se han vuelto catrinas. Además de que se presenta la situación contraria, es decir, que existen mujeres yaxcabeñas de apellido español que usan hipil y se visten de mestizas, especialmente los días de fiesta, pues esta forma de vestir, sobre todo el traje de gala llamado "terno", ahora se considera típica y alude a la identidad yucateca.

Pese a esta disminución en el número de mujeres mayas que usan hipil, los vecinos tienen muy claro quiénes de las "catrinas" siguen siendo ajenas a su grupo, y lo hacen a través de los otros elementos que continúan vigentes para marcar la otredad, como el apellido.

Ser milpero

Otra forma de identificar a los pobladores de Yaxcabá es a partir de si son o no milperos. Desde una lectura lineal, tal clasificación supone que será milpero quien siembre la tierra a la usanza maya para producir maíz y que, por tanto, lo hace no sólo mediante un conjunto de técnicas y conocimientos específicos sino que, además, sustenta tal proceso con ideas, actitudes rituales y un comportamiento social de origen prehispánico (trabajo familiar, intercambio social de mano de obra, distribución social de beneficios, rituales y creencias a los señores de la selva, entre otros). Ser milpero, por tanto, es una forma de autoadscripción y heteroreconocimiento que expresa la pertenencia al grupo de los indios-macehuales, hoy reconocidos como mayas. En este marco se denomina milperos sólo a los campesinos con apellidos mayas, aunque sembrar maíz es algo que han hecho durante más de cinco siglos también los productores con apellido español. Estos últimos, haciendo uso de las tierras colectivas, ahora ejidales, o en propiedades privadas aledañas llamadas ranchos, en los que, además, tienen ganado vacuno y abejas.

Si se analiza el proceso de producción desde el punto de vista estrictamente tecnológico, todos, vecinos e indios-macehuales, emplean el mismo sistema: se selecciona un terreno de selva, llamado aquí monte, se tumba, se quema, se siembra, se deshierba, se dobla y se cosecha; se presentan variaciones entre los productores, fundamentalmente en el uso de insumos, en la cantidad de hectáreas sembradas y en el tipo de mano de obra empleada.[19] Una vez levantada la cosecha, el terreno se deja descansar durante varios años, antes de volver a iniciar el ciclo de la roza-tumba y quema. La especificidad de "ser milpero" se ubica, por tanto, no en lo tecnológico sino en el imaginario que supone que el campesino maya produce inmerso en una cosmovisión que pro-

19 El uso de herbicidas, de fertilizantes o de semillas híbridas se introdujo a finales de 1970 y principios de 1980, y no modifica sustancialmente el sistema (Pérez Ruiz 1983).

viene del mundo prehispánico, y que se expresa en determinadas prácticas rituales y en ciertas maneras de explicar el mundo: pedir permiso a los señores del monte para tumbar los árboles, realizar ceremonias para pedir la lluvia (el *ch'a chaac),* dar gracias por la cosecha a las deidades católicas y del monte y atender a los dueños de los animales cuando se va de cacería, entre otras prácticas. De ello habla don Cipriano, quien tiene apellidos mayas y, además, es milpero:

> —Hay veces [se oye] como el aire ¡Shhh! Así puro ruido. Eso sí, me ha tocado varias veces, pero no es para que se asuste uno, ya sabemos nosotros qué es […] Dicen que es el aire, son los dueños de los venados. Dicen que sí, que los venados tienen dueños también […] Pasa que hay veces entre todo el tiempo [que pasa] lo vuelven a tirar y el venado se cae, y [el cazador] ve que está mochito, y dicen "Ya se ve donde pasó la bala ¡A éste sí lo curaron!" […] [Se nota en que] sale la bala de antiguamente. ¡Es que a ése sí lo curaron! [se refiere a los dueños de los venados que habitan los montes y curan a los animales] (noviembre 2007).

En el testimonio de don Cipriano es posible advertir su convencimiento de que existen los dueños de los venados, pero en su forma narrativa se percibe el uso en tercera persona (dicen que…) para evadir el hecho de que él también cree y también lo dice, lo cual es producto del estigma que hace de los milperos personas idólatras o, en el mejor de los casos, ignorantes.

Si bien el estereotipo indica que concepciones como las expresadas por don Cipriano son propias únicamente de los que llevan apellidos mayas, en los hechos son prácticas y creencias que están muy extendidas entre quienes tienen apellido español; aunque en general están disminuyendo por insistencia de las nuevas iglesias que hacen proselitismo en Yaxcabá. De ello habla otra vez doña Cuca Maldonado Peña, quien, además de ser comerciante, profesa una variante de la religión protestante:

> ¿El *ch'a chaac?* Todavía se hace aquí. Eso sí, todos los años, todos los años […] ahí se juntan todos los católicos, los evangélicos. Los que son testigos de Jehová no se meten […] Es otro, es otro la doctrina de ellos. De eso a nosotros nos dicen: "¿Y por qué ustedes hacen esto, porque hacen lo que los católicos?" Y yo entonces les digo: está bien lo que hacemos, "Pues no. Pues no deben hacer igual. Los católicos son otros y ustedes también son otros", pero estamos acostumbrados, les digo.
>
> Y del *hetzmek* […] no importa el apellido. Cualquier apellido que tengas, el *hetzmek* es muy necesario, es muy necesario […] Y también cuando se haga *hetzmek,* se *chan* abren así sus piernitas; cuando se hace *hetzmek* es que se abren sus patitas así… (noviembre 2007).

En el testimonio se observa el uso de vocablos mayas cuando, al referirse a la práctica de abrazar en horcajadas a los niños, dice que sus patitas "se *chan* abren";[20] además de que reafirma la importancia que para todos los yaxcabeños tiene realizar ceremonias tradicionales como el *hetzmek,* dedicada a los niños y niñas (de cuatro y tres meses respectivamente) para que puedan caminar bien, y para que aprendan las labores con las que se construye su género. En cuanto a la ceremonia de la lluvia, no sólo se realiza en beneficio de todos, sino que todos comparten la creencia de que por ella lloverá, y de que las mujeres no pueden participar por las fuerzas que allí se desatan:

> —Cada año el *hmen* lo hace y no puede ir ninguna mujer allá […] En Sotuta, cuando pasó la otra vez se va a hacer el *ch'a chaac* en el Cabo, y esa Lidia dice: "¿Pero cómo dice el *hmen* que una mujer no puede participar, y por qué?", "Porque sólo quiero hombres, puro hombre", dice el *hmen*. "Pero yo voy a verlo, voy a ver cómo

20 *Chan* en maya se emplea para decir pequeño, poco, chiquito.

lo hacen, pues ¡qué más me va a pasar!" Y agarró y se fue en donde están haciendo el *ch'a chaac*. Se cierran así y ese *hmen* reza y van a cerrar el lugar donde van a cantar los sapos y van a correr y van hacer como trueno, ¡Tirririn! ¡Tirririn! otros como el rayo ¡Pauuuu! ¡Pauuu! y los hombres los nombran, y donde van a estar trabajando ni culebra ven […] Y se ponen a cantar los sapos, que los sapos, que la lluvia, y que el viento se oye así ¡Shhhhhh! ¡Shhhhhh! Ellos mismos hacen así […] Entonces esta Lidia agarró y fue allá, y se fue acercando y vio una matita, así, un arbusto, y se puso a verlo también. De repente dice el *hmen* "¡Oye!" Dice así: "Mira, aquí alguien está echando a perder mi trabajo, alguien está echando a perder mi trabajo, es una mujer", "¿Una mujer?", "¡Sí! Una mujer. Qué la vayan a buscar, que vayan los sapos, vaya la lluvia, vayan los relámpagos, los rayos, todo que vaya a pescar a la señora" […] Y fueron allí la gente, y rodearon así, y la pescaron […] y la hicieron traer al *hmen,* y el *hmen* se acercó y empezó y le dice: "¡Mira señora, yo voy a hacer mi oración, no es para que usted se moleste, ni nada. No vaya a insultar, y por eso se lo estoy diciendo!" […] Y entonces agarró el *dzipché,* agarró ramas de *dzipché,* 13, 13 ramas, y con esos 13 empezó a darle ¡Pamm! ¡Pamm! empezó a darle con 13, 13 veces […] y después la bañaron con sacá, y empezaron a rezar, a rezar, así, vueltas de ella. Y ya en su casa dice ella: "¡Ay! no sé qué me pasa", "¡No se qué me pasa, me estoy volviendo loca. Quién sabe qué tengo!" Y que agarró una soga, la puso en el cáncamo, y se quiso ahorcar. La agarraron por su esposo y la vuelven a llevar allá, donde hacen *ch'a chaac,* y empezaron a rezar, a rezar, a rezar, y así, así, y pasa el *hmen* y empezaron a pegarla con un montón de cosas, y la llevaron a su casa. Hasta tijeras le guardaron, navajas le guardaron, cuchillos le guardaron, todo le guardaron. Con trabajo no la dejaron salir (noviembre de 2007).

Lo anterior es indicativo de que la autodenominación y la heterocaracterización como milpero están inscritas en el campo de la lucha por las clasificaciones sociales, más allá de la obviedad de que los yaxcabeños comparten un sinnúmero de creencias y de prácticas, sin importar ya su origen cultural.

Ser mayero

En Yaxcabá otro de los indicadores de pertenencia al grupo de los vecinos o de los indios-macehuales es la lengua, de modo que, de acuerdo al estereotipo étnico, serán vecinos los que hablan español, y serán "mayeros" los que hablan maya. Sin embargo, es común, sobre todo en las generaciones adultas, que hablen maya también los primeros, debido a que contratan a mayas como jornaleros y porque son mayas los principales clientes de sus comercios. Sin embargo, también es cada vez más frecuente que los mayas hablen el español, ya sea porque sus padres no les enseñaron la lengua maya, porque fueron a la escuela, porque migraron o porque ven la televisión. Lo anterior nuevamente nos remite al campo de las representaciones sociales y a la disputa por las clasificaciones sociales y sus significados, aún en el contexto actual en donde los cambios se suceden con una rapidez vertiginosa y donde persiste el imaginario de que ser mayero significa pertenecer a un grupo de origen prehispánico, que habla maya, y sus miembros poseen un apellido maya, y tiene una forma de ser y una cultura que lo diferencia sustantivamente del grupo de los vecinos con su cultura española.

CONCLUSIÓN

La memoria se teje con silencios, y con las omisiones se construye la fuerza de lo que persiste como historia. Por ello, cuando a una población como la maya se le asigna una identidad clasificatoria desde el poder del invasor, y se dice que sus miembros son indios-macehuales,

tal hecho se presenta como natural y objetivo, y se hacen invisibles los procesos mediante los cuales se construye la diferencia cultural e identitaria como fundamento de una organización social y de un ordenamiento de las representaciones simbólicas, encaminadas a reproducir la dominación del que se considera otro. El peso de la denominación producida desde el poder, cargada de prejuicios y estereotipos, si bien supone un intercambio recíproco de reconocimientos evaluativos (Giménez 2003), éste es desigual y se traduce en un trato discriminatorio hacia el dominado.

Así, con el paso del tiempo, la dicotomía vecino-español *versus* indio-macehual, originada en Yucatán para ordenar las relaciones entre el dominado y el dominador, se internalizaron como diferencias culturales, igualmente objetivas, y han sido capaces de reproducirse y reproducir un orden social en el que se omiten semejanzas e intereses comunes entre los yaxcabeños, y donde se le niega a la colectividad dominada el derecho de definirse por sí mismos y, por lo tanto, de tomar en sus manos su futuro.

Como se ha visto, la persistencia de la diferenciación étnica sucede a pesar de que los yaxcabeños comparten su filiación a otras identidades colectivas, la de ser mexicano y la de ser yaxcabeño y ejidatario, que les brinda ciertos derechos, de los que carecen los que no nacieron en Yaxcabá y no son ejidatarios, a pesar de poseer una cultura regional que comparten. De tal forma que es posible afirmar que hasta ahora existen más similitudes entre los yaxcabeños, sean de origen español o maya, que entre cualquier habitante, por ejemplo, de la Ciudad de México.

Con lo anterior no se pretende afirmar que nunca hayan existido las diferencias culturales entre los yaxcabeños de diferente origen, sólo que, para fines de esta reflexión, se quiere llamar la atención sobre dos hechos que generalmente no se reconocen: el primero se relaciona con la existencia de una cultura local-regional, común, que los yaxcabeños, tanto de origen español como de origen maya han creado mediante sus interacciones cotidianas; ambos se encuentran inmersos en contextos y

relaciones estatales, nacionales e internacionales (es decir, nunca han estado encerrados en un microcosmos); y el segundo es que, a pesar de todo lo que comparten culturalmente, los yaxcabeños emplean referentes históricos para construir imaginarios útiles, establecer fronteras étnicas y organizar las diferencias sociales como diferencias culturales que ocultan las relaciones de dominación. Diferencias que se interiorizan como representaciones sociales, es decir, como elementos cognitivos de percepción, valoración, comunicación y acción, los que se emplean para cohesionar a los integrantes de cada agrupamiento de familias, según los apellidos; esto, a su vez, contribuye, entre los vecinos, a legitimar sus posiciones de prestigio traducidas, muchas veces, en acciones políticas y de beneficio económico. Mientras que entre los de origen maya, tales representaciones sociales actúan en su contra al reproducir los procesos de minorización y desprestigio que los someten al control ideológico, político y económico de los vecinos.

La posibilidad de trastocar ese ordenamiento social se ha presentado en situaciones coyunturales específicas, como sucedió en los momentos de fuerte conflicto social (Guerra de Castas y guerra socialista), y como sucede actualmente, a partir de las transformaciones que está viviendo este lugar como producto de la interacción de los yaxcabeños con las instancias gubernamentales, sus actores y programas, y con otros actores que intervienen activamente en Yaxcabá.

Un hecho sustantivo ha sido la reorganización del ejido después de la reforma del artículo 27 de la Constitución mexicana, que propició que se extendieran títulos de propiedad sobre los solares urbanos, facilitando su venta y su concentración entre quienes tienen más dinero y destinan los solares para construir casas para renta. Además, al actualizarse la lista de ejidatarios, se incorporaron como beneficiarios a miembros de familias que antes no eran ejidatarias, algunas de ellas sin ser de origen maya y sin ser campesinos, lo que en un contexto donde el valor de la tierra ha aumentado para la apicultura comercial, así como por las expectativas que ha despertado el impulso de un turismo voraz,

ha generado serios conflictos entre las familias de origen maya, y también entre quienes no lo son, por el control del ejido.

Otro hecho ha sido la recomposición política que vive México a partir del año 2000, cuando el PRI perdió el control político absoluto del país y en Yaxcabá surgió el PAN como opción para algunos pobladores que, desde entonces, participan en las disputas por el poder local. Así que las prácticas clientelares, el reparto de prebendas y los beneficios asociados a los partidos políticos, que están en el poder en los ámbitos estatal y nacional, han generado divisiones entre la población de origen maya, y ha propiciado la construcción de alianzas políticas entre mayas y no mayas, y entre campesinos y no campesinos, en las disputas locales por el control de los recursos naturales, políticos, económicos y simbólicos. De singular importancia fue el cambio de filiación partidaria de muchos campesinos yaxcabeños en las elecciones municipales de ese año, pues después de haber sido leales al PRI se afiliaron al PAN. Tal cambio afectó la unidad de los grandes e históricos agrupamientos familiares en que estaba organizada la población, unidos tradicionalmente mediante el apellido, puesto que ahora unos son del PRI y otros del PAN, lo que genera conflictos entre ellos. Adicionalmente, pero entrecruzado con esta situación, la creciente diferencia en la filiación religiosa de los pobladores juega un papel muy importante en la división y el conflicto entre la población, en particular entre católicos y pentecosteses, ya que vuelve aliados a pobladores sin parentesco, que hasta hace 30 años seguían otra lógica de filiación y solidaridad, y transforma en opositores a familiares que antes formaban un mismo grupo. Paradójicamente, en años recientes, en torno a las denominaciones de origen protestante se han agrupado personas opuestas al PRI; quedando los priístas como mayoritariamente católicos y los protestantes como afiliados al PAN. De esta forma se han complejizado las filiaciones y las alianzas, que ya no siguen siempre la pertenencia familiar y étnica.

Otro hecho más, es la secularización de la vida social propiciada por el impulso sustantivo de la educación pública, los medios de comu-

nicación y la migración, que trastocan no sólo el imaginario simbólico y religioso de origen maya, sino que contribuyen a colocar, de un lado, a los exitosos de origen español y de origen maya, y del otro, a quienes deciden mantener la cosmovisión y sus prácticas culturales originarias y a quienes se les califica como pobres e ignorantes.

Asimismo las políticas nacionales y globales, de reivindicación de la diversidad cultural, si bien le asignan un valor positivo a la cultura maya, también la hacen apetecible para el desarrollo económico a través del turismo, que en Yucatán tiene un perfil depredador.

Finalmente, cabe decir que, debido a que la lucha interétnica es una batalla por el reconocimiento, en contextos de asimetría, reivindicar y valorar positivamente la diferencia cultural resulta insuficiente para resolver los problemas derivados de otro tipo de desigualdades como la de las clases sociales o las de género, que entran en acción soterradamente en esa lucha. Cada tipo de desigualdad tiene su propia lógica de dominación y de reproducción, tiene sus agentes particulares y sus ámbitos institucionales para hacerlo, aunque en la cotidianidad todas esas formas de dominación y de desigualdad se mezclan, se confunden y unas se sirven de otras. Lo cual debe ser motivo de indagaciones puntuales.

REFERENCIAS

Arias Reyes, Luis Manuel *et al*. 2001. Intercambio de semillas de maíz, frijol, calabaza y chile entre agricultores de una comunidad de Yucatán. XII Congreso Nacional de Investigación y Desarrollo Tecnológico Agropecuario, 19-21 de noviembre, Conkal, Yucatán.

Barth, Frederick, coord. 1973. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: fce.

Bourdieu, Pierre. 1980. L'identité et la representation, *Actes de la recherche en Ciences Sociales*. 35, París.

Bojórquez Urzais, Carlos. 1979. *Cuatro ensayos de historia yucateca*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Domínguez Castro, José Luis. 1979. Las luchas campesinas en Yaxcabá. Tesis de licenciatura. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Giménez, Gilberto. 1991. La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos. En Jorge A. González y Jesús Galindo, coords. *Metodología y cultura*. Col. Pensar la Cultura, 33-65, México: Conaculta,

————. 2003. Las diferentes formas de discriminación desde la perspectiva de la lucha por el reconocimiento social. En www.cultuayrs.org.mx/seminario/bibliografía, consultada en abril de 2011.

————. 2007. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Ciudad de México: Conaculta.

————. 2009. El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. En Laura Valladares de la Cruz, Maya Lorena Pérez Ruiz y Margarita Zárate Vidal, coords. *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, 35-49. Ciudad de México: uam-i y Juan Pablos Editor.

Hernández Xolocotzi, Efraím y Rafael Padilla y Ortega. 1980. *Seminario sobre producción agrícola en Yucatán*. Ciudad de México: ssp, cp-Chapingo-sarh.

Jodelet, Denise. 1989. *Les répresentations sociales*. París: Presses Universitaires de France.

————. 2008. El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales. *Cultura y Representaciones Sociales*. Año 3, núm. 5. Ciudad de México: iis/una.

Moscovici, Serge. 1989. Des répresentations collectives aux representations socials. En D. Jodelet, edit. *Les répresentations sociales*. París: Presses Universitaires de France.

Patch, Robert. 1979. La formación de las estancias y haciendas en Yucatán durante la Colonia. En Carlos Bojórquez Urzais, coord. *Cuatro ensayos de historia yucateca*, 2-26. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Pérez Ruiz, Maya Lorena. 1983. Cambios en la organización socia de la producción en el ejido de Yaxcabá, Yucatán, México. Tesis de licenciatura en Antropología Social. Ciudad de México: enah.

————————. 2007. El problemático carácter de lo étnico. *Revista CUSHO. Cultura-Hombre-Sociedad,* 13, 35-56. Temuco, Chile.

————————. 2011. Ser joven entre los mayas de Yucatán. Diferencia y desigualdad en la globalización. *Sociedad y Discurso*, *Revista electrónica del Departamento de Español y Estudios Internacionales*. Núm. 20, diciembre, 79-102. Dinamarca: Universidad de Aalborg.

Poutignat P. y J. Streiff-Fenart. 1995. *Théories de l'ethnicité*. París: Presses Universitaires de France.

Rodrígez Loza, Salvador. 1978. *La encomienda, el indio y la tierra en Yucatán colonial*. Mérida: Ediciones de la Universidad de Yucatán.

Quintal, Ella F. 2005. Way yano'one: aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos. En M. A. Bartolomé, coord. *Visiones de la Diversidad*., 289-368. Ciudad de México: inah.

Rozart Dupeyron, Guy. 1995. *América imperio del demonio: cuentos y recuentos*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

————————. 2002. Antropólogos, ¿qué han hecho del indio? En Guillermo de la Peña y Luis Vázquez, coords. *La Antropología sociocultural en el México del milenio,* 483-508. Ciudad de México: fce-Biblioteca mexicana.

EL OLVIDO Y LA DES-MEMORIA EN COMUNIDADES AFRODESCENDIENTES DE LA COSTA CENTRAL VENEZOLANA

Yara altez

UNA HISTORIA SIN MEMORIA

En Venezuela, buena parte de la población muestra claros fenotipos asociados con la afrodescendencia, los cuales, hasta hace una década aproximadamente, eran categorizados socialmente en forma racializada (se empleaban sin reflexión términos como *negros, pardos, mulatos, mestizos*…). Hoy, el concepto de afrodescendencia comienza a ser utilizado con cierta rigurosidad entre los venezolanos, aun cuando son investigadores y activistas quienes lo enuncian con mayor frecuencia. Pero si bien fenotípicamente Venezuela disfruta de visibles rasgos mestizados, todavía pueden identificarse con certeza algunas pequeñas poblaciones puntuales –mayoritariamente rurales– como verdaderas muestras sucesoras de las antiguas estirpes africanas que fueron traídas al país bajo la crueldad de la esclavitud. Ése sería el caso del lugar llamado Parroquia[1] Caruao, ubicado en la costa central de Venezuela, en el estado Vargas. Se trata de una franja litoral sobre el Mar Caribe, de 52 kilómetros de largo aproximadamente, en donde están asentadas seis pequeñas comunidades afrodescendientes: Osma, Oritapo, Todasana, La Sabana, Caruao y Chuspa, cuyas historias locales fueron recopiladas por el equipo Antropología de la Parroquia Caruao[2] (apc).

1 Hoy en día, el término *parroquia* representa en Venezuela una distribución jurídico-administrativa. No obstante, encuentra origen en la antigua manera de identificar los territorios eclesiásticos durante la Colonia.

2 Antropología de la Parroquia Caruao es el nombre del proyecto que dirige la profesora Yara Altez desde 1984, cuando habría comenzado su trabajo como investigación de grado.

Según los primeros resultados obtenidos,[3] la actual población que habita en esta costa estaría emparentada de manera directa con antepasados africanos, que fueron esclavizados y traídos a la zona a principios del siglo XVII (Altez 1996, 1999a, 1999b, 1999c, 1999d, 2003; Altez y Rivas 2002) para trabajar la tierra destinada exclusivamente a producir cacao.

Paisajística de la Parroquia Caruao. Imagen tomada en septiembre de 2013.

Documentos investigados en archivos nacionales y españoles[4] demuestran que los valles de la actual Parroquia Caruao fueron adjudicados a personajes de la vida colonial asentados y reconocidos como vecinos del Puerto de La Guaira (desde entonces el principal del país), entre 1620 y 1622, quienes además solían ejercer cargos políticos y administrativos

Hoy cuenta con la participación de otros antropólogos: Pedro Rivas, Héctor Cardona y Mauricio Rivas como coinvestigadores, y ha incorporado a estudiantes regulares de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela (UCV) como auxiliares de investigación en proceso de formación. Este proyecto es auspiciado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico dela UCV.

3 Se trata de datos tempranos producidos por la investigación que dirige Altez, aproximadamente entre 1987 y 1994, los cuales fueron dados a conocer en posteriores publicaciones referenciadas.

4 Archivo Arquidiocesano de Caracas; Archivo del Registro Principal del Distrito Federal; Archivo del Registro Subalterno de Vargas; Archivo General de la Nación; Archivo General de Indias.

al servicio de la Corona. Las tierras de Caruao les fueron cedidas inicialmente como encomiendas, aunque debe destacarse que la población indígena ya para ese entonces había desaparecido –en su mayoría– de estos lugares. Por lo tanto, aquellos encomenderos españoles ocuparon los territorios y contaron fundamentalmente con mano de obra africana y esclavizada en vez de indígenas reducidos y catequizados, que era lo habitual según el concepto mismo de encomienda. De allí el origen africano de los actuales pobladores.

El objetivo expreso de aquellos individuos –ya convertidos en amos– era cultivar cacao. Habían escogido los valles fértiles de Caruao y desde entonces comenzaron a poblar la zona con africanos de origen Congo, Mina, Carabalí, Tari, Angola, Cachía, Ochoa, Luango, Bayona,[5] entre otros (Altez 1999a). Gracias a su trabajo, se fueron consolidando las haciendas y una importante y lucrativa producción. Transcurrido el tiempo, ya a principios del siglo XVIII, la población esclavizada constituía grupos familiares que habrían perdido la identificación de sus orígenes étnicos africanos, tal como puede constatarse entre listas, conteos e inventarios de las haciendas de Caruao.

Revisando este tipo de fuentes, llama poderosamente la atención la poca cantidad de esclavos fugados y la falta de reportes acerca de rochelas o cumbes[6] en esta zona, mientras se observa la continuidad de un asentamiento organizado por núcleos familiares cuyas genealogías se pueden reconstruir siguiendo los datos hallados en los inventarios de las haciendas, en las reseñas de curas y de otros personeros de la iglesia en ese entonces. Podrían indicarse así la secuencia y la permanencia de las parentelas de los esclavizados a lo largo del tiempo en el contexto

5 Según consta en el Libro 16, Sección Testamentarias y en el Libro 32, Sección Parroquias del Archivo del Palacio Arzobispal de Caracas, donde se puede verificar la identificación de algunos esclavizados de la Parroquia Caruao, según su procedencia africana, dado el caso. Esto permite referir la ascendencia de los actuales pobladores de Caruao.

6 Las *rochelas* fueron grupos transitorios constituidos por esclavos fugados o *cimarrones*, mientras que los *cumbes* tuvieron un carácter de mayor permanencia y asentamiento ya como comunidades de cimarrones.

de la Parroquia Caruao. Gracias a ello se obtuvo una presencia histórica que data de casi 400 años aproximadamente. Es importante señalar –además– que desde APC se logró realizar esta clase de inferencias, con base en la información obtenida entre la antigua documentación correspondiente a las haciendas cacaoteras de Caruao, pero también fundamentándose en el registro arqueológico de esta zona, efectuado por el mismo equipo de investigación, el cual –y de manera pionera– continúa ejecutando campañas de exploración arqueológica en todo este territorio.

Además de esa clase de noticias históricas, se encontraría otra fuente invaluable de datos: la llamada memoria oral. Generalmente, los antropólogos apostamos a favor de este repositorio de información en el que suelen hallarse noticias que ni los documentos ni los restos de cultura material habrían de aportar. Y ciertamente, tómese como ejemplo de lo dicho a la historia relatada desde la memoria de los ancianos habitantes en la Parroquia Caruao, la cual reconstruye otra clase de acontecimientos que no conservan reminiscencias de aquel pasado colonial protagonizado justamente por quienes habrían sido sus ancestros. De manera que entre las tres fuentes de datos estudiadas, sólo dos de ellas fueron corroboradas entre sí: el registro arqueológico y la historia documental. Mientras tanto, la llamada memoria oral no archiva recuerdos sobre la vida de sus abuelos más lejanos.

Trabajando *in situ* con herramientas cualitativas de investigación, se han buscado relatos, anécdotas, evocaciones o tal vez algún tipo de leyendas sobre aquella época colonial, pero el esfuerzo ha sido verdaderamente infructuoso. En efecto, la memoria de los informantes sólo alcanza a contar versiones de la historia local que no van más allá de principios del siglo XX. Más aún, dichas versiones desaparecen al morir los informantes y se advierte, entonces, que junto con los ancianos perecen también sus relatos. Es por ello que los datos sobre las antiguas historias locales de la Parroquia Caruao sólo pueden encontrarse en las publicaciones de APC, pues los familiares y descendientes de los esclavi-

zados durante la Colonia no habrían sido depositarios de los recuerdos que les unirían en parentesco.

Ninguno de los entrevistados abordados en campo ha señalado como posibles ancestros a esclavizados sometidos bajo el cruel régimen colonial. De ser reconocida la presencia de esclavizados en el contexto de Caruao, se suele apuntar hacia otras localidades y no precisamente a la que pertenece el informante, mientras lo más notorio es siempre desconocer si hubo esclavitud. Ésta y otras características le imprimirían una cierta particularidad a la dinámica de los recuerdos: en primer lugar, se trata de la memoria oral de tipo personal y no local, por lo que es a partir de ella que se puede reconstruir una versión de las historias locales de Caruao; en segundo lugar, dichas versiones no se transmiten sistemáticamente de generación en generación, e impiden que se pueda considerar el clásico concepto de *tradición oral* en estos casos; en tercer lugar, se trata de relatos que no registran episodios familiares protagonizados por antiguos esclavos o africanos; y en cuarto lugar, reconstruyen historias locales "cortas" que no forman parte del siglo XIX, mucho menos de los siglos XVII y XVIII, son entonces recuerdos personales.

Calle de La Sabana. Imagen tomada en noviembre de 2013.

El esfuerzo por recuperar los capítulos históricos más contemporáneos de estas comunidades debe considerar la mayor cantidad de informantes

posibles. Buena parte de esta tarea mantiene ocupado al equipo de APC, acostumbrado a trabajar con los más ancianos en estas comunidades. La experiencia demuestra que al fallecer los nonagenarios personajes locales, muere con ellos una inmensa cantidad de datos.

TESTIMONIOS DE LA DES-MEMORIA

Puede demostrarse lo hasta aquí expresado presentando algunas citas de los testimonios recopilados en campo, con la finalidad de reconocer la falta de recuerdos familiares asociados a la época colonial y a los ancestros esclavizados. Como muestra, el siguiente testimonio obtenido el 14 de febrero de 1993 por Celeste Zerpa –hoy antropóloga–, quien en ese entonces se desempeñaba como auxiliar de investigación del equipo APC. Las iniciales RE corresponden a la persona con quien entabló diálogo aquella mañana en la comunidad de La Sabana:

CZ: … ¿Usted recuerda alguna hacienda del pasado?
RE: ¡Uyyyyyyyy, no me recueldo![7]
CZ: ¿Y escuchó hablar alguna vez de eso?
RE: ¡No, no, no… je, je, je!
CZ: ¿Habrá escuchado, por ejemplo, si en algunas haciendas del pasado trabajaban esclavos?
RE: ¡No, nunca! Aquí en el pueblo no había eso… ná, ná!

El informante RE no ofrece datos acerca de la época en la cual la Parroquia Caruao estaba constituida por antiguas haciendas productoras de cacao. Sin embargo, puede comprenderse su falta de memoria pues La Sabana, su lugar de nacimiento y el lugar de origen de sus padres y abuelos, no habría sido una hacienda. En efecto, hoy se destaca esta

7 Se ha intentado transcribir la fonética original del testimonio.

comunidad por ser la población más grande y populosa de las seis que componen la zona y, según la información histórico documental obtenida, La Sabana se fundó a mediados del siglo XVIII como un original pueblo de negros libres.[8] Por lo tanto, no fue una hacienda, y tal vez debido a ello RE habría respondido negativamente a las preguntas realizadas. Más adelante, a lo largo de la conversación, tampoco lograría contar nada acerca de ese singular pasado de su propia comunidad como poblado de negros libres en pleno auge de la esclavitud en Venezuela. Mientras tanto, la documentación de archivos así lo certifica con claridad.

Lamentablemente, nadie en La Sabana habría logrado testimoniar acerca de esta historia comunitaria tan singular. Fue un hallazgo de investigación realizado por Altez en el Archivo del Palacio Arquidiocesano de Caracas en el año 1985, por lo que al momento de la entrevista efectuada a RE se consideraba como dato seguro que La Sabana no había sido una hacienda sino un asentamiento de negros libres. Posteriormente, y en sucesivas campañas de divulgación comunitaria,[9] los miembros del equipo de investigación (a partir de 1993) han expuesto los resultados del trabajo en archivos históricos documentales, de manera tal que los vecinos de La Sabana logren manejar esta valiosa información acerca del origen de su propia comunidad.

La breve cita del testimonio de RE, en 1993, permite comprender cómo se desconoce buena parte de la historia local aun cuando ésta no llegase a reportar crueles recuerdos sobre la esclavitud, sino más bien información que podría incluso ser motivo de orgullo al saberse descendientes de negros libres. A su vez, en otras comunidades de la Parroquia

8 Archivo Arquidiocesano de Caracas, Sección de Matrículas Parroquiales, No. 13; Matrículas Parroquiales 1788; Apéndice de Parroquias, Año 1818; Sección Curatos, Año 1802.

9 Se ha procurado como parte de las actividades de Antropología de la Parroquia Caruao el trabajo de extensión y participación comunitaria, lo cual considera, entre otras cosas, exposiciones, charlas y talleres dictados por los miembros del equipo, dirigidos a los vecinos de La Sabana –particularmente–. Al respecto puede consultarse el sitio web: http://antropologiacaruao.wordpress.com/

Caruao los testimonios ofrecidos por los ancianos, en su intento de contar la historia local, tampoco incluyen versiones sobre los negros libres de La Sabana y certifican –a su vez– que no hubo esclavitud en sus propios contextos. Es decir, se habría abierto un importante hiato en la historia de estas comunidades que permitiría hablar entonces de cierta des-memoria.

Por lo tanto, otras evidencias merecen ser citadas para seguir ilustrando el caso de la Parroquia Caruao y su singular manera de reconstruir el pasado. La siguiente cita es un extracto de la entrevista que Dierdre Carrillo, auxiliar de investigación de APC, realizó el mediodía del 3 de febrero de 2002 en la localidad de Osma. Las iniciales de la anciana informante que amablemente realizó un notable esfuerzo de memoria son DU. La conversación trató de girar en torno a la historia colonial de Osma, en la que por documentos se sabe que fue una hacienda productora de cacao trabajada por esclavos hasta bien entrado el siglo XIX.[10] Se advertirá a continuación que el afán de Carrillo es puntualizar datos sobre dos actores determinantes en el escenario colonial de la Parroquia Caruao: los amos españoles y sus esclavizados.

DC: ¿Y aquí en Osma había españoles?

DU: Tampoco. En todo esos pueblo era onde habían español.

DC: ¿Y traían esclavos?

DU: Sí, pero no fue aquí. Ahí en Oritapo era que tenían bastante esclavo.

DC: ¿Para qué los traían?

DU: Pa trabajá la tierra, pa trabajá, y traían esclavo negrito, trinitario.

DC: ¿Los traían para trabajar?

DU: Sí, güeno, lo esclavo lo traían pa trabajá, esa gente, tú sabe, eran esclavo…

10 Archivo General de la Nación, Índice General de Expedientes, No. 5, 1850-1869.

DC: ¿Y qué se hizo esa gente? Los esclavos.

DU: Esa gente como se fueron, y los que no se fueron se murieron.

Según este breve extracto del testimonio de la entrevistada (ya fallecida), en Osma no hubo españoles ni esclavos, pero destaca, sin embargo, cómo en los "otros pueblos" de Caruao sí los hubo, haciendo énfasis en Oritapo, comunidad que justamente es vecina inmediata a Osma, a la cual se puede llegar en vehículo después de un breve recorrido de 15 minutos.[11] Llamaría nuestra atención el señalamiento directo de DU hacia Oritapo, mientras que en el territorio de Osma también la esclavitud tuvo lugar sin lugar a dudas. Pero DU particulariza el caso de Osma al decir que allí no hubo españoles ni esclavos. Con esta aseveración de su parte establecería una suerte de barrera entre "nosotros los de Osma" y "los otros de los pueblos circundantes", para diferenciar historias y orígenes, distanciándose así de la reconstrucción efectuada con base en la documentación de archivos y al registro arqueológico.

Pero más recientemente, en 2013, y siguiendo con la búsqueda de recuerdos, se han recolectado otros testimonios entre quienes constituyen hoy día el grupo de vecinos más ancianos en las actuales comunidades de la Parroquia Caruao, confirmando nuevamente –y pasados los años– que la des-memoria sigue configurando la historia local. En efecto, nótese el siguiente extracto de testimonio emitido por un informante en la comunidad de Caruao, de 81 años, cuyas iniciales son PLL, quien fue entrevistado por una de las auxiliares de investigación de APC, Soledad Oviedo,[12] el 8 de julio de 2013:

11 Merece destacarse que entre las seis comunidades que hoy conforman la Parroquia Caruao las distancias son medianamente equivalentes, por lo cual trasladarse de un poblado a otro supone un promedio de tiempo en vehículo que puede ser de unos 20 minutos, poco más o menos.

12 Graduada en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, desempeñó con éxito prácticas de campo en APC desde junio hasta septiembre de 2013 en la localidad de Caruao.

SO: ¿Y de dónde venían los negros?

PLL: Bueno, de aquí mismo.

SO: ¿De aquí mismo?

PLL: Yo creo que tenían descendencia de españoles… o no sé qué cosa…

SO: Pero y ¿de dónde llegaron los negros a estas costas?

PLL: Yo eso no sé de onde llegaron porque cuando yo tuve uso de razón estaba esto fundao…

Se está así en presencia de un nuevo ejemplo de negación o bien de falta de recuerdos acerca del propio pasado local, mucho tiempo después de haber realizado las primeras incursiones en la memoria de estas poblaciones, para constatar –hoy como ayer– que no existen evocaciones ni sentimientos positivos hacia los ancestros africanos y su posterior descendencia en la Parroquia Caruao. Ellos quedaron en el olvido. Obsérvese también otro extracto de entrevista realizada igualmente por Soledad Oviedo al informante NR, de 75 años, vecino de Caruao, el 18 de julio de 2013. Se podrá apreciar otra vez una rígida negativa hacia la posibilidad de reconocer ancestros esclavizados, así como el desconocimiento sobre la población originaria de su propia comunidad:

SO: ¿Y usted ha escuchado algo de cómo llegaron los negros a esta costa, sabe usted algo?

NR: Bueno, no sé nada de eso… pero sí llegaron unos negros aquí también…

SO: ¿Y cómo fue que llegaron?

NR: Bueno no sé cómo llegaron…porque yo no me acueldo de esos negro que llegaron aquí…

SO: Claro, pero de algo que le hayan contado… o ¿para qué llegaron ellos aquí?

NR: Bueno ellos llegaron a este pueblo polque vinieron a hacé siembra… y cosas de ésas… y cosechaban y sembraban… pero yo no sé…

SO: ¿Y eran dueños de esas tierras?
NR: Sí, ellos eran dueños.

Completamente discordante con la realidad de los antepasados de Caruao, NR declara que "los negros" llegaron al lugar y fueron dueños de la tierra. Asimismo asume su falta de recuerdos debido al hecho de no haber nacido justamente en la época en que arribaron por primera vez "los negros" a Caruao, lo cual certifica también la individualidad desde la cual se relata la historia local por estos lares y, en consecuencia, la falta de transmisión de la información entre generaciones. Por lo pronto, sería posible decir que existe una historia no recordada, motivo de olvido, estanco de vacío, o sencillamente una historia sin importancia para los actuales habitantes de la Parroquia Caruao. Tal vez, una historia sin memoria…

Otros extractos de entrevistas continúan certificando lo dicho hasta el momento. En efecto, se presenta ahora una pequeña muestra de la labor realizada por Alberto Viedma[13] entre octubre de 2013 y enero de 2014, en la comunidad ubicada más al extremo oriental de la Parroquia Caruao: Chuspa. Allí Viedma logró conversar sobre la historia local con más de veinte personas mayores de 65 años, entre las cuales se encuentra una señora, ML, de 76 años, quien gentilmente lo recibió el 4 de noviembre de 2013 en su casa. Luego de muchas preguntas y respuestas se rescata el siguiente e interesante testimonio:

AV: ¿Y usted sabe si acá hubo esclavos?
ML: Sí, aquí hubo esclavos. Cuando vino que fue Fajardo.
AV: ¿Y quiénes fueron los esclavos?
ML: De eso no tengo ni idea. Pero sí hay personas aquí que sí le pueden decí, pol lo menos el esposo de Aracelis, este… Emilio.

13 Estudiante avanzado del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, quien también se desempeñó como auxiliar de campo en APC.

AV: ¿Qué sabe usted de los esclavos, qué le han contado?

ML: No, no, no tengo nada, y yo no preguntaba tampoco.

AV: ¿Y quién le contó a usted esto de los esclavos?

ML: Ahh, pues a varias pelsonas que yo he oído pues, pelsonas mayores que yo.

AV: ¿Cuándo usted era chica? ¿Más joven…?

ML: Cuando yo era chica, con 15 o 16 años, pero yo tenía esa edá, yo no retenía nada; o sea, cuando yo era pequeña… yo me acueldo de muchas cosas cuando yo era pequeñita ¿veldá? con 7, 8, 9 años… me acueldo de muchas cosas sí, pero después de vieja, ¿tú te crees…? ¡¡¡Jajaja!!!, me olvido… por lo menos hace 2 o 3 años pasaba una cosa aquí ¡uy!, yo no me acueldo como era, ¡¡¡jajajaja!!!

AV: ¡¡¡jajajaja!!!

Este testimonio presenta una variante singular, pues ML acepta que hubo esclavizados en Chuspa pero sin aportar datos específicos, ya que cuando era pequeña pequeña dice, "no preguntaba tampoco", lo cual significa que no participaba en las conversaciones de adultos, quienes, a su vez, no se habrían interesado en transmitirle información. Sólo se limitaría a oír lo dicho por otros debido a su corta edad. Por otra parte, también señala que justamente y por ello "no retenía nada", pero a la vez afirma: "Yo me acueldo de muchas cosas cuando yo era pequeñita ¿veldá? Con 7, 8, 9 años […] me acueldo de muchas cosas sí". Esta singular manera de contradecirse podría estar representando la clara evasión al tema "esclavitud". También recuerda una cantidad de acontecimientos de su infancia y su juventud pero no lo que oyó acerca de los esclavizados. Sin embargo, cabe otra posibilidad: pensar que ciertamente sus mayores no dijeron nada al respecto, pues de la misma manera que a ella no se le habrían legado datos sobre el cruel pasado local, a ellos tampoco. En consecuencia, detrás de esta "negación a medias" (afirmar que hubo esclavizados pero no recordar cómo se obtuvo esa información) se encuentran igualmente el olvido y la des-memoria.

Otro testimonio recolectado por el mismo Alberto Viedma en Chuspa ilustra de igual manera lo que se viene apuntando. Se trata en esta ocasión de una señora cuyas iniciales son ER, entrevistada el 21 de noviembre de 2013 en su propia casa y quien cuenta ya con 84 años de vida. Léase el siguiente extracto de la conversación:

AV: Mire, me gustaría saber si acá hubo esclavos…

ER: Escuché decir, pero no los conocí. Se dice que la esclavitud se terminó, pero no los conocí.

AV:¿Le han hablado a usted de eso?

ER: Sí, me han hablado, que si la esclavitud, que si les ponían a trabajá tantas horas.

AV: ¿Cómo era ese trabajo?

ER: Bueno, según le ponían a trabajá que si todo el día, que si también en la noche, según… jejeje, yo no vi eso.

AV: ¿Y les pagaban a los esclavos?

ER: Ahh, ganaban poquito, poquito, poquito.

AV: ¿Quiénes eran los esclavos? ¿Usted lo sabe?

ER: Pues los esclavos serían la gente que les trabajaban y le pagaban poquito, poquito y no les alcanzaba para ná.

AV: ¿Y sabe quiénes fueron?

ER: La veldad es que no lo sé.

AV: ¿Sabe usted si fueron indios o si fueron negros, o si fueron blancos?

ER: Sí, la verdad es que no… venían esa gente por allá, los jefes a trabajar y entonces es que daban trabajos.

AV: ¿Y "los jefes" quiénes eran?

ER: La verdad es que no le sé decir… jefes de Caracas, de por ahí, usté sabe, de otras parte, los jefe no eran de por acá…

Nuevamente encontramos un testimonio que acepta la realidad de la esclavitud aunque sin conocer exactamente cómo aconteció, pues los esclavos no ganaban ni "poquito" ni nada. Nótese por tanto una

suerte de confusión o de desinformación histórica, evidente también cuando apunta que hubo "jefes" provenientes de Caracas o de otros lados, alterando entonces el sentido mismo del término "amo". En este caso ER escuchó decir algo de los esclavizados y, al contrario de ML, a ella, en efecto, le habrían aportado ciertos datos, pues comentó: "Sí, me han hablado, que si la esclavitud, que si les ponían a trabajá tantas horas." Pero obsérvese que al igual que en el testimonio anterior de ML, ER individualiza la perspectiva diciendo: "Pero no los conocí. Se dice que la esclavitud se terminó, pero no los conocí". Ello indicaría una falta de "información secundaria" o de versiones provenientes de textos especializados u otras formas de divulgación de la historia para privilegiar la interpretación personal gracias a la constatación empírica de los hechos. Dicho de otra forma: no conoció a los esclavizados porque en realidad no los vio, y por tanto no puede confirmar su presencia.

Antonio Pérez, estudiante de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela, pasante de investigación de APC, entrevistando a una vecina de La Sabana. Imagen tomada en noviembre de 2013.

Mucho se puede decir acerca de esta clase de testimonios. Pero dejaremos para otra oportunidad su análisis más profundo, y entiéndase este texto como presentación de casos que nos permiten mostrar el olvido del pasado africano, del pasado de esclavitud y, consecuentemente, el des-conocimiento de la afrodescendencia entre los habitantes de la Parroquia Caruao ya como ilustración de una posible tendencia de la memoria entre los descendientes de africanos en Venezuela.

HACIA LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DES-MEMORIA

Gracias a la gran cantidad de material etnográfico[14] recopilado por la APC se han obtenido dos versiones históricas: el relato construido por los investigadores, basado en la documentación de archivos y en el registro arqueológico, y el relato aportado por la memoria oral de los informantes de la Parroquia Caruao. Mientras tanto, un posible concepto de des-memoria pareciera ser aplicable a la reconstrucción efectuada por los habitantes de estas comunidades. En efecto, la ausencia de información sobre acontecimientos del pasado tan importantes como la esclavitud, o incluso su abolición en 1854, no se perciben en las narraciones registradas. De primero pareciera un acto típico de olvido, esto es, la falta de recuerdos. No obstante, cierta complejidad puede contener la idea misma de olvido si se acude a la definición de Marc Augé (1998, 20) cuando advierte que lo olvidado es el propio recuerdo pero no los acontecimientos en cuanto tales. Es decir, señala Augé, que el olvido representa la muerte de los recuerdos, mientras la memoria simboliza su vida. En el caso de la Parroquia Caruao se aprecia, entonces, el fallecimiento de ciertos recuerdos fundamentales para la reconstrucción de su propio pasado.

14 Específicamente se trata –entre otros– de las entrevistas abiertas efectuadas ininterrumpidamente a los ancianos de las comunidades en la Parroquia Caruao desde hace ya más de 20 años.

Por otra parte, y coexistiendo con estas versiones des-memoriadas, se encuentran los defensores de la impronta afrodescendiente en países como Venezuela, quienes suelen reivindicar el orgullo de la ancestralidad africana y sus aportes expresados en una rica herencia cultural, social, económica y política, destacada en la zaga de aquellos cimarrones que dieron su vida por la libertad:

> El trabajo de los africanos y sus descendientes levantó la economía de la provincia de Venezuela a un costo social y de vida elevado. La respuesta por la búsqueda de la libertad ante los traumas y el intento de despersonalización y deculturación ejercido hacia los africanos y sus descendientes, se expresó en las diferentes formas de cimarronaje, tanto frontal como pasivo (Jesús García 2001, 126).

Estas palabras de Jesús "Chucho" García convocan al ejercicio de una reflexión necesaria y justa que definitivamente no se refleja en los testimonios conseguidos en la Parroquia Caruao, donde los recuerdos del pasado habrían expirado sin mayores explicaciones. Atendiendo a lo dicho por García, surgen algunas preguntas casi obligadas: ¿Los afrodescendientes de Caruao han olvidado a sus ancestros porque no fueron cimarrones grandilocuentes? Ciertamente, revisando la antigua documentación colonial, no se han hallado muchos datos acerca de esclavizados fugados ni cumbes, y tampoco información sobre enfrentamientos con los amos. Por tanto, es posible también preguntarse: ¿Olvidaron a sus antepasados debido a que no habrían fundado cumbes ni lideraron sublevaciones quedándose como esclavizados en las antiguas haciendas? De ser esa la verdadera razón por la cual los ancestros permanecen en el olvido, ¿por qué no conservar otro tipo de recuerdos? Finalmente, la más obvia de todas las preguntas: ¿Cuáles han sido las razones del olvido en la Parroquia Caruao?[15]

15 Es importante manejar como hipótesis que en otras comunidades afrodescendientes de Venezuela también ocurriría este efecto de olvido y des-memoria.

Sin embargo, en algún momento los esclavizados de la Parroquia fueron recuerdo… pues en efecto, y tal como ha dicho Augé (1998, 23), sólo los recuerdos se olvidan…

En la actualidad, la Parroquia Caruao agrupa historias de asentamientos afrodescendientes que sucedieron a la esclavitud e ingresaron a la era republicana y moderna del país, adaptándose y sin ejercer ningún tipo de presión sociopolítica, pasando de la condición de esclavizados a la de peones en las mismas haciendas en donde fueron subyugados sus ancestros, hasta convertirse en pequeños poblados segregados social y económicamente, experimentando así los sinsabores permanentes de la exclusión histórica. Por lo tanto, la acción cimarrona y libertaria no habría tenido lugar en la historia antigua de la Parroquia Caruao, razón por la cual no se construirían recuerdos sobre la vida de los ancestros y sería así comprensible el hiato histórico observado en los relatos locales. Sin embargo, tampoco se aprecian otros testimonios que permitan acceder al pasado antiguo y colonial sea cual fuere su contenido. Esto es, parece no haber pasado ancestral alguno para recordar.

Desde la óptica que reivindica la presencia afrodescendiente (como la sostenida por Jesús García), la falta de memoria en la Parroquia Caruao conspira en contra de una actuación sociopolítica local de talante crítico. Pero es que no puede haber presente reivindicativo ni orgulloso de los antepasados, pues sobre ellos no pesa ninguna demanda afectiva, y es por eso, también, que los episodios de la historia antigua de estas comunidades no serían recuerdo para nadie más que para los investigadores. En síntesis: sin convertirse el recuerdo de los ancestros en una necesidad familiar seguramente ellos no sean evocados nunca más. ¿Podría hablarse entonces de des-memoria? Inicialmente el concepto significaría la muerte de los recuerdos (tal como se vio en Augé), pero también representaría el valor asociado a los relatos construidos en el devenir histórico y cotidiano de las vidas personales de los pobladores de Caruao. Se atiende así a los testimo-

nios individuales que ultimaron a los recuerdos hasta restarle pertinencia –en este caso– a la categoría *memoria histórico-local,* y se vuelve entonces la mirada de la investigación sobre las narraciones personales. El sentido de las mismas se encontraría más bien en su adscripción a un contexto histórico y semiótico particular, el cual habría de identificarse –tentativamente– como modernidad. Esto es, se interpretaría la muerte de los recuerdos –u olvido– en función de un paradigma mayor, que se entendería incluso ya como cultura, por tanto atiéndase a la modernidad cultural y toda la carga simbólica que ella representa.

Si se considera el olvido en la Parroquia Caruao como parte del discurso de la modernidad, ¿qué significaría, por tanto, des-memoria? Si la muerte de los recuerdos ocurre en un contexto de sentido moderno, a éstos se les atribuye la definición peyorativa que todo pasado se adquiere en la modernidad. Es por ello que la des-memoria tendría como consecuencia un carácter verdaderamente conservador al no entrar en contradicción con la versión historiográfica oficial, esa que suele hacer invisible el legado histórico y la presencia de los africanos y sus descendientes en la construcción del país. Pero obsérvese que tampoco la des-memoria reivindica a la ancestralidad africana. De cierta manera la des-memoria, en lugares como Caruao, sería una cómplice versión histórica del pasado local que promueve la adaptación pacífica al presente y la vista hacia la esclavitud sin ejercer ningún tipo de crítica. Y es la falta de un pronunciamiento sobre el propio pasado local, saturado de exclusión y explotación, lo que permite aseverar que comunidades como las de Caruao estarían articuladas así a un discurso que no acepta –entonces– la revisión del propio transcurrir histórico comunitario. De allí el carácter conservador de la des-memoria dada su adscripción a la semiótica acrítica de la modernidad (Silverio 2002).

En efecto, dicha semiótica impone determinadas definiciones de memoria y olvido que deberían traerse a colación. Es sabido que la modernidad desprecia al pasado siempre en pos del futuro, pues como

señalaría Ximena Agudo Guevara (1999, 67): "En la muerte del pasado reposa la fe en el futuro". Así, el sentido lineal de progreso y evolución social, de evolución económica, política y cultural, impera para definir el rumbo del pensamiento, la reflexión y los afectos modernos, en posición perpetua de rechazo respecto del pasado, hasta quedar de cara a la construcción positivista del futuro. De allí la necesaria muerte de aquellos recuerdos que pueden poner en riesgo el desarrollo de la modernidad cultural, operando de esa manera una selección de contenidos con los cuales se pueda ordenar la memoria desde la propia tradición moderna. Eso es lo que parece ocurrir en la Parroquia Caruao. En efecto, recuerdos potencialmente transgresores del ordenamiento comprensivo moderno serían suprimidos de la memoria. En consecuencia, el olvido del pasado esclavista en comunidades iguales a Caruao pareciera mostrar la articulación funcional de su memoria a la crueldad de la cual fueran objeto sus ancestros. Es entonces cuando la des-memoria aparece cual repositorio del olvido. Por otra parte, como esa misma semiótica moderna impone la fragmentación de la historia en versiones individuales que le cierran el paso a una posible historia local o memoria oral colectiva, la des-memoria se despliega como fenómeno personal y no comunitario. Quede para otras oportunidades el seguir reflexionando sobre tan interesante fenómeno, el cual no parece exclusividad de estas poblaciones afrodescendientes.

REFERENCIAS

Agudo Guevara, Ximena. 1999. *Antropología y modernidad. La memoria del olvido*. Caracas: Fondo Editorial de la Facultad de Humanidades y Educación/Universidad Central de Venezuela.

Altez, Yara. 1996. Dios de Todasana. *Boletín Antropológico*. No. 36. Mérida.

————————. 1999a. *Todasana: el trayecto de su singular identidad*. Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela.

————————. 1999b. Apuntes sobre el estudio y la interpretación de la cultura en comunidades negras. En *Hacia la Antropología del siglo XXI*. Mérida: CONICIT/CONAC/Museo Arqueológico-ULA/CIET-ULA.

————————. 1999c. Formación histórica y actual de la identidad en la Sabana. *Boletín Antropológico*. Núm. 47. Mérida.

————————. 1999d. El patrimonio desconocido y la autoridad del olvido. *Boletín Antropológico*. Núm. 45, Mérida.

————————. 2000. La desigualdad como tradición. *Tharsis*. Núm. 7, vol. 1, año 4. Caracas.

————————. 2003. Los fantasmas de una afro-identidad. *Tharsis*, No. 13, vol. 4, año 7. Caracas.

ALTEZ, Yara y Pedro Rivas. 2002. *Arqueología e historia colonial de la Parroquia Caruao*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos.

AUGÉ, Marc. 1998. *Las formas del olvido*. Trad. de M. Tricas y G. Andújar. Barcelona: Gedisa.

GARCÍA, Jesús. 2001. *Afrovenezolanidad: esclavitud, cimarronaje y luchas contemporáneas*. Caracas: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes/ Consejo Nacional de la Cultura.

LOS USOS DE LA TRADICIÓN EN UN PUEBLO ACATEKO DE CHIAPAS, MÉXICO

Verónica Ruiz Lagier

INTRODUCCIÓN

La comunidad de La Gloria se encuentra ubicada en el municipio de La Trinitaria, Chiapas, muy cerca de la frontera marcada entre México y Guatemala. Quienes la habitan son familias de origen guatemalteco que se refugiaron en México entre 1981 y 1982 por causa de la política militar de aquel país, que desapareció más de 400 aldeas en Guatemala y provocó más de 40 000 desplazados a México (Freyermuth 2002).

Al igual que La Gloria, existen otras comunidades de origen guatemalteco en el municipio; sin embargo, sólo en esta pequeña población indígena de no más de 3 000 habitantes se ha continuado con una serie de prácticas culturales como es el uso de lengua acateka y la realización de festividades relacionadas con la religión católica (como la Coronación de la Reina Indígena Acateka cada 26 de septiembre en la fiesta patronal de San Miguel); y desde 2005 un grupo de la comunidad comenzó a presentar las danzas *del Venado* y de *la Conquista* en los eventos cívicos locales.

"RETRATO HABLADO" DE LOS ACATEKOS DE LA GLORIA

Quienes fundaron la comunidad son en su mayoría indígenas acatekos de los municipios guatemaltecos de San Miguel Acatán, Nentón y San Rafael; aunque existen algunas familias chujes y jacaltecas de los municipios aledaños de San Mateo y Jacaltenango, así como algunas familias

mestizas que forman parte de la población étnicamente minoritaria de La Gloria.

Por ser la mayoría de los habitantes de La Gloria originarios del municipio de San Miguel Acatán, se autodefinen como "migueleños". De esta forma, "migueleño" es el que nació en San Miguel Acatán, pero también lo es el hijo de refugiados que nació y vive en México (Ruiz Lagier 2003); por lo que esa categoría *emic* se refiere a un territorio originario (en Guatemala), pero también a la autoadscripción cultural de la población nacida fuera de aquel lugar.

Rutas del refugio hacia México. Sergio Aguayo, 1985.

Cuando en 2001 conocí La Gloria junto con otras poblaciones migueleñas aledañas a esta, los habitantes me decían que su lengua materna era el kanjobal. Recién a partir de 2006 estas comunidades comenzaron a apropiarse de la denominación lingüística "acateka". Un año antes habían recibido la visita de la Academia de Lenguas Mayas (ALM) de

Guatemala, la cual recorrió diversas comunidades de origen guatemalteco en México con la idea de fortalecer el uso de su lengua materna. Si bien la Academia no contaba con un sistema o estrategia de fortalecimiento lingüístico y sólo se limitó a la entrega de documentos de divulgación, su visita es una referencia importante en el proceso de fortalecimiento identitario de La Gloria y las comunidades migueleñas aledañas en el municipio. Hasta ese momento, un alto porcentaje de la población de origen guatemalteco en Chiapas no contaba aún con sus documentos de naturalización, por lo que no eran considerados "ciudadanos mexicanos" ni reconocidos como parte de los pueblos indígenas de México. Esa ambigüedad jurídica dificultó por años el acceso a los recursos y a la atención social por parte de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), y tampoco se veían reflejados en los indicadores de población indígena del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) encargado de realizar los censos de población.

En 2006, es decir, un año después de la visita de la ALM, el gobierno mexicano realizó la última fase de regularización migratoria de los refugiados guatemaltecos, y entonces la mayor parte de la población migueleña de La Trinitaria, ahora mexicana, comenzó a participar en los procesos electorales y buscó (sin mayor éxito) tener representación política en el municipio. Fue entonces que un grupo político de La Gloria buscó el reconocimiento cultural ante el gobierno estatal y las instituciones federales de atención a la población indígena del país, como es la CDI o el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali), entre otros, como atajo hacia la búsqueda de la representación política de la región.

Con esto no sugiero que antes de 2006 no existiera entre los migueleños una real preocupación por preservar sus prácticas culturales y por transmitir a las nuevas generaciones la historia del pueblo acateko; pero considero que su interés en ser reconocidos como indígenas por el gobierno mexicano sí fue resultado de un acto consciente y

estratégico de uso de la historia y la cultura, tanto como herramientas de cohesión social y empoderamiento político interno como de búsqueda de recursos. Para ello quiero comparar el sentido que tienen dos tipos de manifestaciones culturales entre los pobladores de La Gloria: por un lado, la Coronación de la Reina Indígena Acateka en la fiesta patronal y, por otro, la realización de las danzas *del Venado* y de *la Conquista*.

La Coronación de la Reina Indígena y la memoria de un pueblo

En 1982, quienes fundaron La Gloria se desplazaban por diferentes campamentos de refugio buscando sobrevivir. Ese año, el que no moría de enfermedad y hambre era asesinado por los militares guatemaltecos que incursionaban en territorio mexicano. Ante tal escenario, uno de los habitantes de la comunidad, don Domingo, propuso festejar al patrono San Miguel como siempre lo habían hecho en Guatemala, pues eso "ayudaría un poco a contentar los corazones" de la gente en el campamento.[1]

Esta fiesta no sólo es la preservación de una antigua tradición en Guatemala; para la comunidad es un modo de resistir al olvido del pasado y, a la vez, es la ocasión en la que van formando una especie de mito de origen o etnogénesis (Bilby 1996, 135-136) en torno al refugio como el momento histórico en el que se logra fundar la comunidad. Jonathan D. Hill utiliza el concepto de etnogénesis en el caso de la expansión colonial y los estados nacionales. Lo define como la adaptación creativa de los actores ante la historia de cambios violentos –incluyendo el etnocidio y el genocidio–. Nos dice que los procesos de etnogénesis son dinámicos y arraigados al sentido histórico de los pueblos, es decir, advierte que tanto el mito como el ritual no son actos o modelos culturales estáticos que existan independientemente

1 Entrevista con el señor Domingo, 2005.

de los cambios en las condiciones históricas, sino al contrario, son *construcciones históricas dinámicas* de nuevas identidades culturales (Hill 1996, 4).

En el caso de los migueleños, la coronación se realiza mediante la narración completa de cuándo y por qué necesitaron salir de su tierra; esto se hace tanto en acateko como en español, con lo que se pretende enseñar a las nuevas generaciones su origen y el sufrimiento bajo el que se construyó La Gloria, lugar que se presenta como especial por ser en donde encontraron la paz y la solidaridad aquellos que la formaron. De esta forma, la Coronación de la Reina es un espacio de alto valor simbólico y ritual que permite la resistencia cultural, la reconstrucción histórica, así como la refrenda de lealtades y pertenencias míticas, mismas que, entre otras cosas, sirven para contrarrestar la dispersión y diluir las diferencias internas en la comunidad.

Es importante señalar que la narración histórica que cada año elabora el Comité de Cultura de la comunidad nunca es igual, pero coincide en un aspecto importante: omite cualquier alusión a los vínculos que tuvo la población con las organizaciones armadas en Guatemala. Otra cuestión interesante en el discurso de la coronación es que callan las divisiones internas que ha enfrentado en el pasado la propia comunidad, y con esa misma intención de refrendar unidad e identidad también se silencian los nuevos conflictos, surgidos con las nuevas generaciones por causa de los cambios socioculturales derivados del fenómeno migratorio. En cambio, se hace hincapié en la existencia y la persistencia de la cultura que todos tienen en común y que no reconoce fronteras, y se refrenda su nueva pertenencia nacional (Ruiz 2003). Así vemos como el uso estratégico de la historia afecta y dirige las acciones en el presente de los habitantes de este pueblo. En palabras de Rappaport, "recubren los pasados que ellos buscan representar, pasados transmitidos a través de la cuidadosa selección de palabras e imágenes que ayudan a "envolver" sus recuerdos porque son importantes para todos ellos" (Rappaport 1994, 2).

Antes de 1996, cuando esta población decidió no retornar a Guatemala y sí naturalizarse como mexicanos, la fiesta patronal se realizaba haciendo uso de los símbolos patrios de ambos países y se mostraban ambas banderas. Actualmente, al inicio del evento de coronación de la reina se realizan homenajes a la bandera mexicana siguiendo el protocolo de otras celebraciones cívicas, y se busca el reconocimiento externo como comunidad mexicana a través de la asistencia a la festividad de actores políticos de la región; por lo que es a partir del nuevo territorio, y no del de origen en Guatemala, que los migueleños anclan ahora su identidad y su pertenencia cultural.[2]

Las danzas *del Venado* y de *la Conquista*

La experiencia del refugio favoreció el surgimiento de importantes liderazgos mediante la formación de promotores de salud y educación

2 Como he mostrado en otros trabajos, la Coronación de la Reina Indígena Acateka en Guatemala tiene una reivindicación cultural, y en Estados unidos es un espacio en el que se busca el reconocimiento como ciudadanos mayas norteamericanos, y en tal evento fortalecen sus relaciones con la red latinoamericana, no sólo migueleña y/o guatemalteca.

que, con el tiempo, se han preocupado por realizar otro tipo de proyectos relacionados con el tema cultural y político. Es así que, en 2005, algunos miembros de La Gloria[3] registraron su grupo de trabajo como asociación civil y lo llamaron Mayaonbej A. C. (Somos Mayas). Mayaonbej aprovecha las redes institucionales y no gubernamentales, generadas anteriormente al refugio, para obtener recursos y fortalecer proyectos en las comunidades de origen guatemalteco. Su objetivo es la formación y el rescate de diversas manifestaciones culturales migueleñas.

Desde su inicio consiguió impulsar un proyecto importante de música y baile tradicional, adquiriendo los fondos mediante dos fuentes: la gubernamental (CDI estatal) y la internacional (Tradiciones para el Mañana, ONG, Suiza). Estas instancias proporcionaron el presupuesto necesario para que algunos miembros de La Gloria se desplazaran hasta Totonicapán, Guatemala, y allí les hicieran, de forma exclusiva, los trajes tradicionales que usan en el *Baile de la Conquista* y en el *Baile del Venado;* y para acompañar las danzas compraron también una marimba que utilizan en todos los eventos cívicos y religiosos (católicos) de la comunidad.

¿Cuál es la importancia de estas danzas para el pueblo maya acateko? La representación de estas danzas entre los migueleños de La Gloria implica "la continuidad con el pasado" (Hobsbawn 2002), por lo cual adquieren una función simbólica que busca inculcar determinados valores por medio de su repetición, lo cual en este caso puede interpretarse como la necesidad de reivindicar su pertenencia a un complejo cultural específico: el maya acateko o "migueleño". Tal representación no es estática y, aunque evoca una historia común, con los años ha incorporando diferentes elementos históricos y culturales que se entremezclan arbitrariamente; por lo tanto, no debe extrañarnos que el *Baile*

3 En el proceso de reconocimiento político y cultural tuvo un papel relevante Arturo Diego Marroquín, promotor de salud y líder político que falleció en diciembre de 2014.

de la Conquista retome la figura de Pedro de Alvarado, junto con la de los moros, los cristianos e incluso otros personajes que evocan al pueblo mexicano del siglo xx, como es el personaje de "el Mariachi", el cual representa simplemente a "el mexicano".[4]

Para Jáuregui y Bonfiglioli las danzas, en tanto procesos simbólicos complejos, no se pueden interpretar a cabalidad de manera aislada: "Los núcleos narrativos, las coreografías, los estilos dancísticos, los trajes, los emblemas, las máscaras, las melodías, etc., adquieren sentido en un contexto semántico global, en cuyo seno las funciones respectivas se complementan mutuamente", y "el análisis de las correlaciones internas a su cultura es insuficiente pues cada elemento rebasa simbólicamente lo que representa de manera inmediata, ya que su significación implica lo que excluye, lo que elige no representar, esto es lo que transforma" (1996, 27-28).

Sobra decir que la temporalidad de los personajes se diluye, pues en una misma representación se encuentran rastros de la historia de conquista a los árabes, a los americanos, y que estos personajes se mezclan con otros recientes como la de los mexicanos, es decir, con personajes que llevan en sí mismos el significado histórico de fronteras recientes del pueblo maya producto de la creación del Estado-Nación guatemalteco y mexicano. Todo esto en un nuevo contexto, el del pueblo maya refugiado en México.

Al preguntar a los ancianos de la comunidad cuándo comenzaron a realizarse estas danzas en Guatemala, me contestaban: "Antes de la conquista de México". Por ello entiendo que las danzas reflejan una estructura histórica que no obedece a un tiempo histórico lineal,[5] pues como dice Bonfiglioli (parafraseando a V. Turner 1976):

---

4 El Ministerio de Culturas y Deportes: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:L972-kF_xwAJ:www.mcd.gob.gt/2009/04/28/danzas-y-bailes-tradicionales/+danza+del+venado+en+guatemala&cd=10&hl=es&ct=clnk&client=firefox-a&source=www.google.com

5 Jaúregui y Bonfiglioli explican que la danza de la Conquista ha sido pensada por diversos autores, el principal, Arturo Warman (1972), como una derivación de las

> El acontecimiento histórico sólo funge como referente inspirador, ya que el armazón discursivo de los procesos rituales se convierte en una suerte de metatópico que sirve para pensar los hechos y los personajes en una nueva condición. Lejos de ser un espejo de lo real, la danza, así como otros metalenguajes, utilizan la realidad biológica, histórica o cotidiana como puntos de partida para pensar o interpretar problemáticas que lo trascienden (Bonfiglioli 1995, 37).

Muchos de los refugiados han olvidado ya el contexto religioso que tiene en Guatemala el *Baile del Venado* y el *Baile de la Conquista* en ese país, así como la música particular que se utilizaba para su realización. En Guatemala las danzas siguen a la procesión del *Corpus Christi,* para luego representarse toda la tarde en la sede de la cofradía comunitaria; y al igual que la procesión del Santísimo Sacramento, la danza sale a recorrer las calles el jueves y el domingo siguiente.[6] Los pobladores de La Gloria, en cambio, realizan esta representación en diferentes eventos cívicos y culturales de la comunidad y de otras localidades, lo cual les permite reivindicarse ante las instituciones mexicanas (como la CDI) y otras comunidades indígenas de Chiapas como pueblo indígena con costumbres "ancestrales" y manifestaciones culturales propias.

Por otro lado, si bien los líderes de Mayaonbej hablan de su preocupación por enseñar a las nuevas generaciones nacidas en México cuáles son sus raíces culturales, para los acatekos de otras comunidades en Chiapas estos bailes no tienen ninguna validez, puesto que se están presentando fuera del contexto religioso original.

---

danzas europeas conocidas como *Moros* y *Cristianos;* pero que esto ha sido porque: "se ha confundido la semejanza estructural –presente en todas las danzas del complejo contemporáneo– con su derivación histórica a partir de uno de sus temas. Sostenemos, por el contrario, que la génesis de este complejo dancístico –teatral– debe ser buscada en varios ciclos, tanto europeos como americanos, que difícilmente podemos remontar con precisión (Jauregui y Bonfiglioli 1996, 12).

6 Véase http://www.guatezona.org/la-danza-de-el-venado-en-guatemala.

En diferentes entrevistas se me ha dicho que los bailes *del Venado* y de *la Conquista* se realizan de modo distinto en San Miguel Acatán, Guatemala, donde la costumbre es que sean los jóvenes, y no los adultos, quienes representen a los diferentes personajes. Es un evento donde la religión maya se mezcla con la católica y con la historia colonial de la región. Para su realización los sacerdotes mayas, llamados rezadores, preparan con semanas de anticipación a los danzantes, quienes deben ser mujeres y hombres castos y vírgenes, pues de otro modo perjudican el destino de su comunidad.

Catalina Miguel, kanjobal nacida en México, me dijo al respecto:

> —Ésos de La Gloria ni saben cómo se baila la danza *del Venado*. Además en Guatemala es diferente la intención, porque los danzantes van con el rezador y hacen una promesa. Si no se presentan a bailar les cae un castigo, dicen que se pueden enfermar (La Unión, enero de 2011).

No obstante, es interesante observar cómo los habitantes de La Gloria van adaptándose a sus nuevas realidades y transformando sus manifestaciones culturales, y cómo estas manifestaciones dan reconocimiento social a quienes consiguen su realización en México, ya que el grupo de baile comienza a presentarse en eventos de reivindicación indígena en Chiapas, tejiendo relaciones con otras organizaciones indígenas y políticas de la región.

Únicamente en La Gloria se han incorporado el *Baile del Venado* y el *Baile de la Conquista* en los principales eventos cívicos, pero no se realizan en la fecha del carnaval como se acostumbra en Guatemala. La participación de los danzantes no tiene un carácter religioso o ritual, pues la mayoría de los participantes son amigos o hijos de los líderes de esta asociación y deciden participar en función del interés que tienen en visitar el lugar de las presentaciones, o en función de los compromisos políticos que mantienen los participantes con la asociación. Lo que es evidente es

la mayor frecuencia con la que Mayaonbej consigue asistir a diferentes escenarios culturales e institucionales, transformando el carácter ritual de las danzas por uno folclórico.

Carlo Bonfiglioli (1995, 54) explica que si bien las danzas responden a las normas fundamentales que gobiernan la reciprocidad con lo sagrado, admite que desde hace tiempo los seres humanos no se dirigen exclusivamente a los dioses, sino que "también ellos mismos se han vuelto, paulatinamente, destinatarios explícitos de sus danzares, es decir, han convertido las danzas rituales en no litúrgicas. Agrega que los agentes dancísticos siempre manifiestan o interpretan los valores del grupo del que forman parte, pero en este caso lo que cambia son los sujetos de recepción ya que ahora se presentan destinatarios directos e indirectos: los primeros son los seres humanos y los seres divinos; en cuanto a los indirectos, resultan ser los mismos sujetos y la misma cultura a la que pertenecen los emisores: "Unos y otros terminan por cerrar el círculo comunicativo" *(ibid.,* 55). En este sentido, las danzas realizadas en La Gloria han cambiado a sus destinatarios y ahora se dirigen también a los indirectos, es decir, a los propios miembros de la comunidad y a sujetos externos a ésta.

De igual forma, y desde la visión de Bonfiglioli, es un error entender dicotómicamente las danzas dirigidas a los propios agentes culturales versus danzas para el público (al igual que aquellas cuyo destinatarios son los humanos y no sólo los dioses), pues nos dice que existen casos intermedios,

> danzas que tienen por objeto la representación de ciertos acontecimientos mítico-históricos se dirigen directamente a un público de agentes potenciales que reviva y se identifique con su pasado. Asimismo, los danzantes cumplen, precisamente al danzar, un compromiso con la divinidad. El punto intermedio se ubica, en este caso, entre las danzas religiosas y las danzas para el público" *(ibid.,* 57), pues algunas danzas han desaparecido del ámbito litúrgico para quedarse en una dimensión

> lúdica; si bien también admite que pese a las grandes transformaciones que las danzas están sufriendo, nunca se han desprendido de sus raíces festivas ya que puede haber fiestas sin que haya danzas, pero difícilmente encontraremos danzas desvinculadas de un entorno festivo *(ibid.,* 61).

En el caso de La Gloria, las danzas de *la Conquista* y *del Venado* se presentan no sólo en programas político-culturales o institucionales fuera de la comunidad sino al interior de la misma, cada vez que existe un motivo de conmemoración cívico-escolar como lo es, por ejemplo, el 20 de noviembre, Aniversario de la Revolución Mexicana, en la que la comunidad realiza un desfile y un evento escolar. Ese día los personajes principales de la danza de *la Conquista* resultan ser los mariachis mexicanos, a los que relacionan con los revolucionarios de 1920.

Si bien en el contexto mexicano las danzas en cuestión son una "tradición inventada" por Mayaonbej, habrá que esperar unos años para ver

si las generaciones migueleñas nacidas en México consideran estos bailes como una manifestación cultural propia o si les es ajena. El líder principal de esta asociación e impulsor de las danzas en la comunidad, Arturo Diego Marroquín, falleció en diciembre de 2014; habrá que ver qué sucede con el grupo de danza y si esta práctica es sólo retomada por los miembros de la asociación o por la comunidad en general, hasta que sea nuevamente una "tradición" cultural. De hecho, Hobsbawn considera como tradiciones tanto las construidas y formalmente instituidas –como son estas danzas en el contexto religioso de Guatemala– como aquellas que emergen de un modo difícil de investigar, por estar sólo un periodo breve y mensurable, quizás durante pocos años, y que se establecen con gran rapidez, como pudiera ser el caso de La Gloria.

Uno de los factores que ha generado indiferencia entre los pobladores kanjobales y acatekos hacia las danzas realizadas por Mayaonbej es que el grupo no sabe los versos, los pasos y la música específica de esas danzas, y sólo improvisan el baile al momento de presentarse en algún foro o localidad. Hace unos 4 años Mayaonbej contrató a un migueleño en Guatemala, que sabía cómo se bailaban las danzas por estar involucrado en su representación cada año en San Miguel Acatán; no obstante, el contexto no litúrgico aunque sí más político en el que se presenta Mayaonbej hace que los participantes sean elegidos improvisadamente y poco interés tengan en aprenderlo. Es decir, la tradición dancística está relacionada con los cambios que atañen a un entorno cultural dado y a la peculiar función simbólica que la danza desempeña en ese mismo entorno (Carlo Bonfiglioli 1995, 27).

Esto último es, a mi parecer, clave para entender los cambios culturales, pues aunque los migueleños de La Gloria no recuerdan ya la estética dancística de Guatemala, podría innovarse y crear nuevos estilos dancísticos; sin embargo, el contexto sociopolítico en el que se desarrolla le resta legitimidad ante la colectividad, y esto hace pensar que en vez de que las danzas *del Venado* y de *la Conquista* se presenten como

una práctica portadora de innovación estética en el nuevo territorio, remodelada y preservada por la comunidad para presentarse como un grupo cultural "diferente" al de los pueblos indígenas del estado, ocurra que se olvide totalmente entre los acatekos y kanjobales de la región.

CONCLUSIONES

Las danzas de *la Conquista* y *del Venado* tienen ahora otro objetivo, no tanto religioso como social: el de integración, pues genera en la población de origen guatemalteco, particularmente entre los jóvenes nacidos en México, la conciencia de que son migueleños mexicanos, ciudadanos con una herencia cultural diferente a la del resto de los mexicanos que rodean su comunidad.

Así pues, la presentación de estas danzas le ha permitido a Mayaonbej posicionarse políticamente tanto al interior de la comunidad como frente a instituciones mexicanas con las cuales existe un largo y tedioso trabajo de búsqueda de reconocimiento cultural. Al ser reconocido como pueblo indígena, La Gloria ha logrado recibir diferentes recursos de carácter social, de salud y de educación. Y por otro lado, le ha permitido buscar espacios de representación política en el ámbito municipal.

Como se mostró, la Coronación de la Reina Indígena Acateka no sólo reproduce la identidad migueleña como fuerza positiva de interacción, en el caso de los refugiados es un espacio de resistencia cultural y de "construcción histórica" en el que intervienen, de una forma u otra, todos los sectores de la comunidad. Su legitimidad no es cuestionada entre los kanjobales y acatekos de Chiapas[7] (Ruiz 2007, 177-179).

En cambio, la representación de las danzas mencionadas no cuenta con esa legitimidad, a pesar de que aluden a la tradición y la cultura del

7 Incluso a la fiesta de San Miguel y a la Coronación de la reina asisten migueleños de otras comunidades refugiadas en Chiapas, así como guatemaltecos y migueleños migrantes en Estados Unidos. La fiesta no tiene el mismo formato ni reproduce el mismo discurso, pero tiene legitimidad entre la comunidad migueleña transnacional.

pueblo migueleño como argumento principal para integrarlo en la vida cívica y ritual de la propia comunidad. El sentido religioso original, vinculado a la tradición maya y a la religión católica, ha desaparecido en el nuevo contexto mexicano y, hasta ahora, los miembros de la comunidad y los migueleños de otras comunidades mexicanas no consideran la representación de estas danzas como un espacio que permita el fortalecimiento, la cohesión o la reproducción cultural; en todo caso, me parece que lo ven como un mecanismo de empoderamiento de un grupo político específico de La Gloria.

Es interesante analizar la representación de estas danzas en el contexto mexicano porque dejan ver elementos históricos que son recuperados del pasado y se integran en una misma estructura histórica (Bricker 1986), y porque intentan generar un proyecto de identidad y pertenencia que trasciende la territorialidad y que se proyecta como respuesta a las condiciones sociopolíticas adversas para los pueblos indígenas en cuestión.

REFERENCIAS

Aguayo, Sergio. 1985. *El éxodo centroamericano*. Ciudad de México: sep.

Bilby, Kenneth. 1996. Ethnogenesis in the Guianas and Jamaica: Two Maroon Cases. En Jonathan D. Hill, edit. *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press.

Bricker, Victoria. 1986. *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*. Trad. de J. Sabines. Ciudad de México: fce.

Bonfiglioli, Carlo. 1995. *Fariseos y Matachines en la Sierra Tarahumara. Entre la pasión de Cristo, la trasngresión cómico-sexual y las danzas de conquista*. Ciudad de México: ini.

Freyermuth Enciso, Graciela *et al*. 1992. *Refugiados guatemaltecos en México. La vida en un continuo estado de emergencia*. Ciudad de México: ciesas/Instituto Chiapaneco de Cultura.

Hill, Jonathan D., coord. 1996. *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa Press.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger, eds. 2002. *La invención de la tradición*. Trad. de O. Rodríguez. Barcelona: Crítica.

Jáuregui, Jesús y Carlo Bonfiglioli, coords. 1996. *Las danzas de la Conquista*, I. México Contemporáneo. Ciudad de México: fce.

Rappaport, Joanne. 1994. *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*. Chicago: University of Chicago Press.

Ruiz Lagier, Verónica. 2003. En busca de la comunidad. El caso de La Gloria, Chiapas. Tesis de maestría. Ciudad de México: ciesas.

————————. 2013. *Ser mexicano en Chiapas. Identidad y ciudadanización entre los refugiados guatemaltecos en La Trinitaria, Chiapas*. Ciudad de México: inah.

Turner, V. [1981 (1976)]. Prólogo. En R. L. Grimes, *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe*. Nuevo México: fce.

Warman, Arturo. 1972. *La danza de Moros y Cristianos*. Ciudad de México: sep, col. SepSetentas.

Referencias electrónicas consultadas

Documental "Guatemala y sus tradiciones". http://www.youtube.com/watch?-v=JOAZ9i3GdMc&NR=1.

Ministerio de Culturas y Deportes de Guatemala: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:L972-kF_xwAJ:www.mcd.gob.gt/2009/04/28/danzas-y-bailes-tradicionales/+danza+del+venado+en+guatemala&cd=10&hl=es&ct=clnk&client=firefox-a&source=www.google.com.

Revista Guatezona.com: http://www.guatezona.org/la-danza-de-el-venado-en-guatemala.

ÍNDICE

Introducción: (des) memorias colectivas como señas de identidad 7
Gunther Dietz y Christiane Stallaert

Memorias desterradas, memorias itinerantes

La memoria de los que estaban y de los que no estaban: sueños y visiones en la España contemporánea 17
Arianna Cecconi

El nombre, lugar de memoria de la identidad prohibida 41
Christiane Stallaert

Memoria colectiva, religión e identidad: el Señor de los Milagros, de huaca andina a patrono espiritual de los migrantes peruanos en Bélgica 59
Carmen Núñez-Borja

Memorias amputadas, memorias reterritorializadas

The Middle Passage (La trata atlántica) 89
Irlanda Villegas

Fragmentos de la memoria histórica en una comunidad de origen afromestizo 129
Argelia Ramírez Ramírez

Afromexicanos y negros: memoria y movilización política 147
Gloria Lara Millán

La fuerza de la memoria colectiva en la lucha por un territorio. Los afroesmeraldeños en busca de justicia 167
Christiane Sallaert y Kaat Torfs

Memorias devoradas, memorias regeneradas

Memoria, identidades y relaciones interétnicas en el área maya de Yucatán, México 181
Maya Lorena Pérez Ruiz

El olvido y la des-memoria en comunidades afrodescendientes de la costa central venezolana 223
Yara Altez

Los usos de la tradición en un pueblo acateko de Chiapas, México 243
Verónica Ruiz Lagier

Siendo rectora de la Universidad Veracruzana
la doctora Sara Ladrón de Guevara,
El poder de la memoria. reconstrucción de identidades colectivas
en el triángulo atlántico, de Gunther Dietz, Christiane Stallaert e Irlanda Villegas (coords.),
se terminó de imprimir en diciembre de 2016, en Editorial Ducere, S. A. de C. V.,
Rosa Esmeralda 3 bis, Col. Molino de Rosas, CP 01470, Ciudad de México.
En la edición se usaron tipos Minion Pro y Myriad Pro.
Maquetación y cuidado de la edición: Víctor Hugo Ocaña Hernández.
Revisión técnica: Irlanda Villegas.

Los ensayos reunidos en el presente volumen pretenden iluminar fragmentos de itinerarios tempo-espaciales que subyacen a la constitución de "paisajes de memoria" cuyos referentes históricos están anclados geográficamente en el histórico triángulo atlántico: Europa-América-África. El libro está organizado en tres grandes apartados, acordes al área geográfica predominante y a las estrategias cartográfico-temporales, que imprimen un sello en la (re)construcción de la memoria de los colectivos estudiados, éstos son: Memorias desterradas, memorias itinerantes, Memorias amputadas, memorias reterritorializadas y Memorias devoradas, memorias regeneradas.

El poder de la memoria. Reconstrucción de identidades colectivas en el triángulo atlántico es una obra de gran actualidad que refiere información de primera mano, destinada a todo aquel que desee ahondar en las complejidades de los procesos identitarios en una cultura de las diversidades, con un fuerte componente *emic,* es decir, ése donde se privilegian el punto de vista y la explicación que los propios agentes locales atribuyen a su experiencia de vida.

CREATIVE COMMONS

ISBN 978-607-502-506-3

Universidad Veracruzana
Dirección Editorial